د. مصطفى النشار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - بكلية الآداب

جامعة القاهرة

مدخل جديد إلى الفلسفة

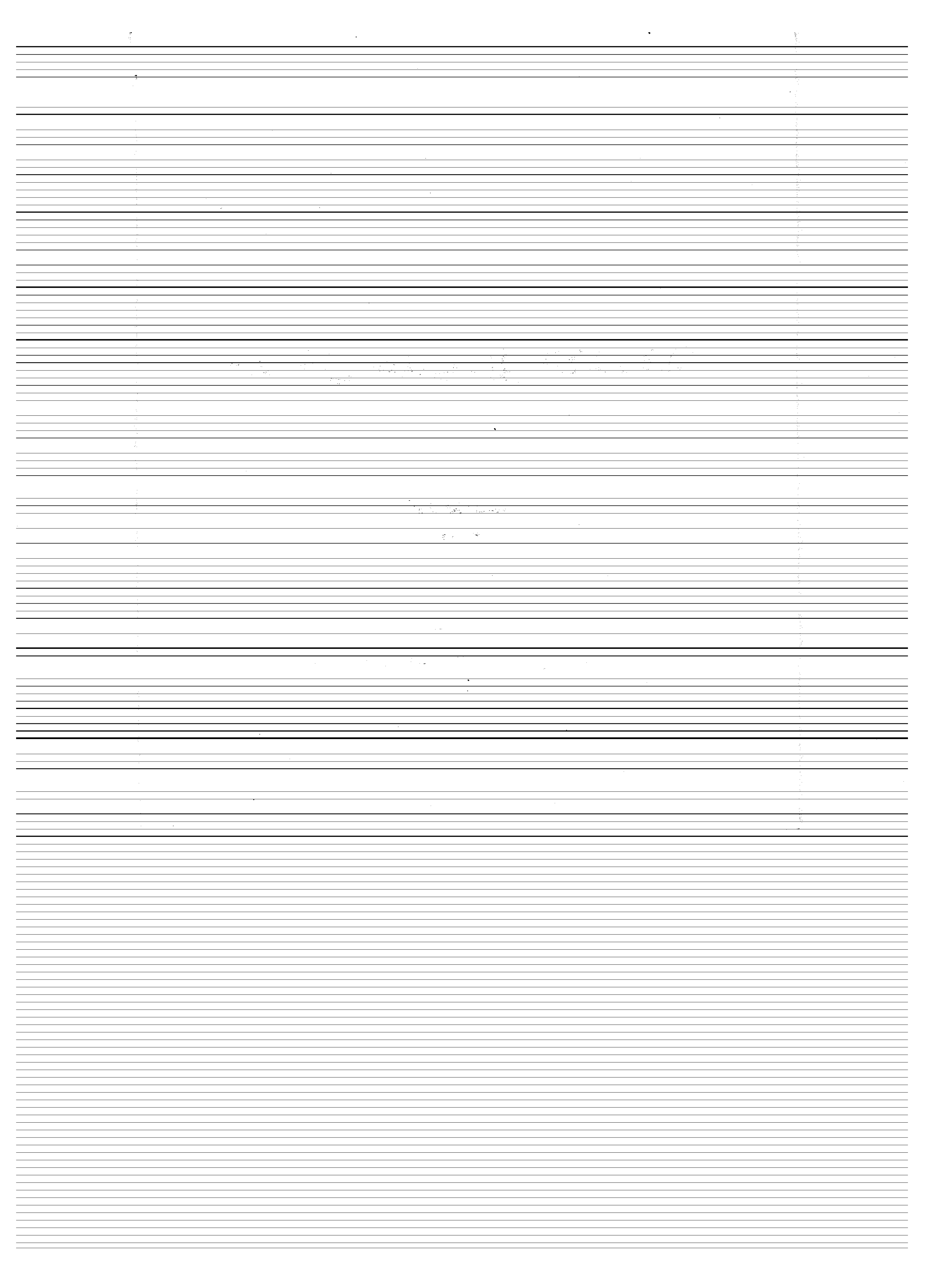
الطبعة الثانية

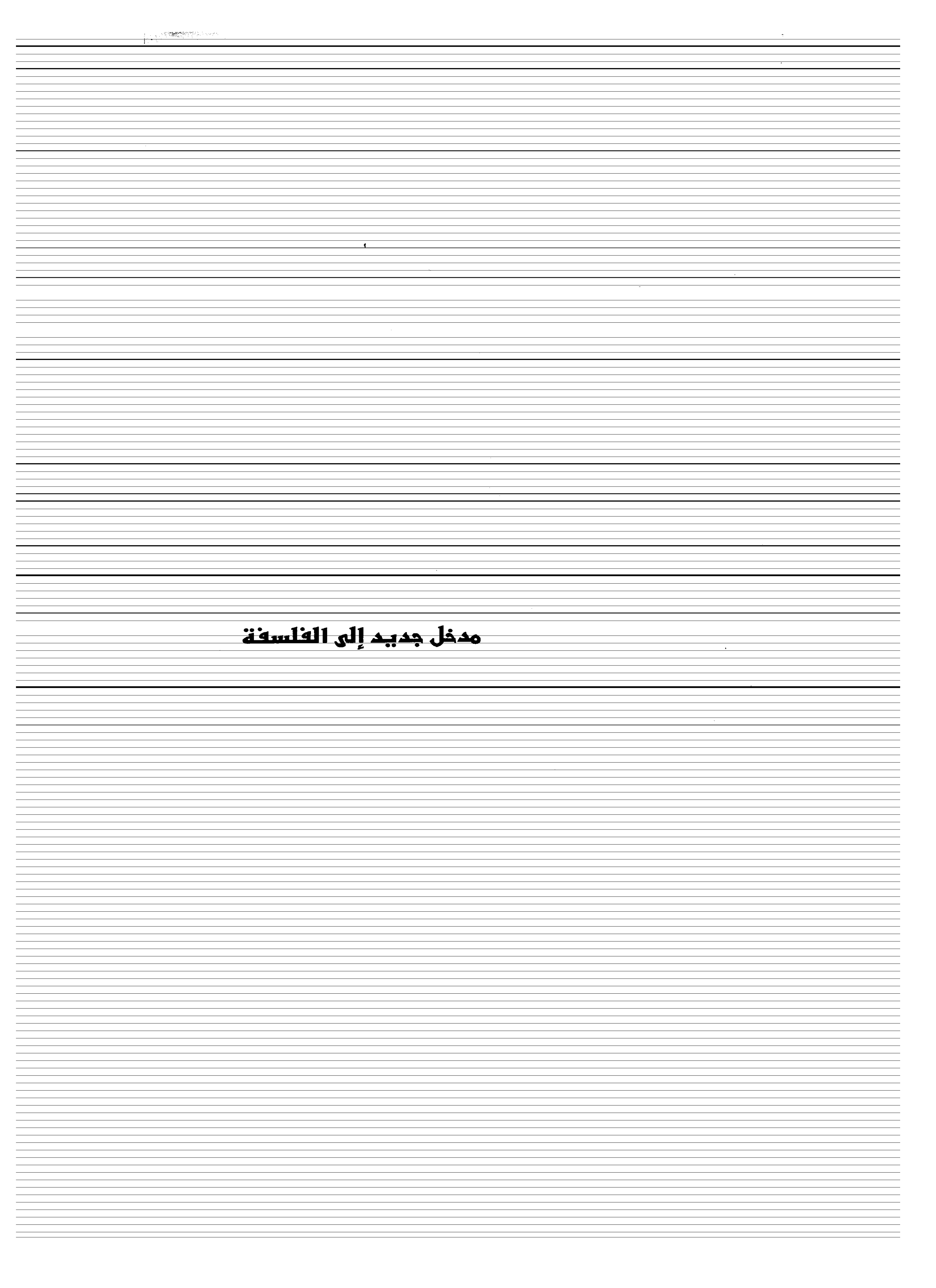
٢٠٠٤

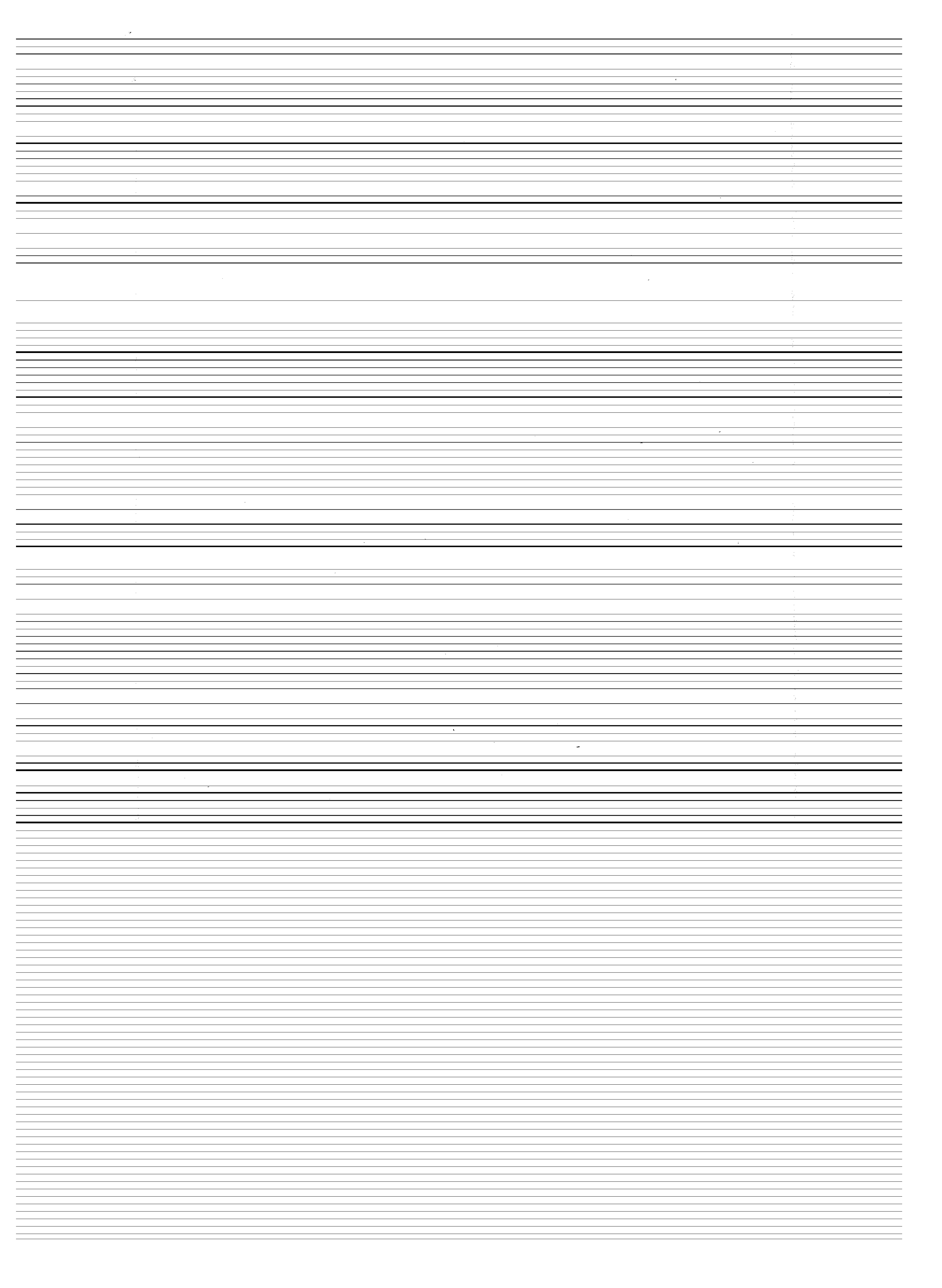
الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب




مدخل جديد إلى الفلسفة



الكتـــاب : مدخل جديد إلى الفلسفة

المؤلـــف : د/ مصطفى النشار

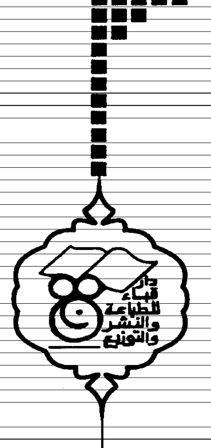
رقم الإيداع : ١٩٩٧/ ٧٢١٢

الترقيم الدولى : I S B N

977-5810-33-7

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الطبعة الثانية



الناشـــر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ — فاكس/ ٢٤٠١٧٤٤

المكتبـــة :

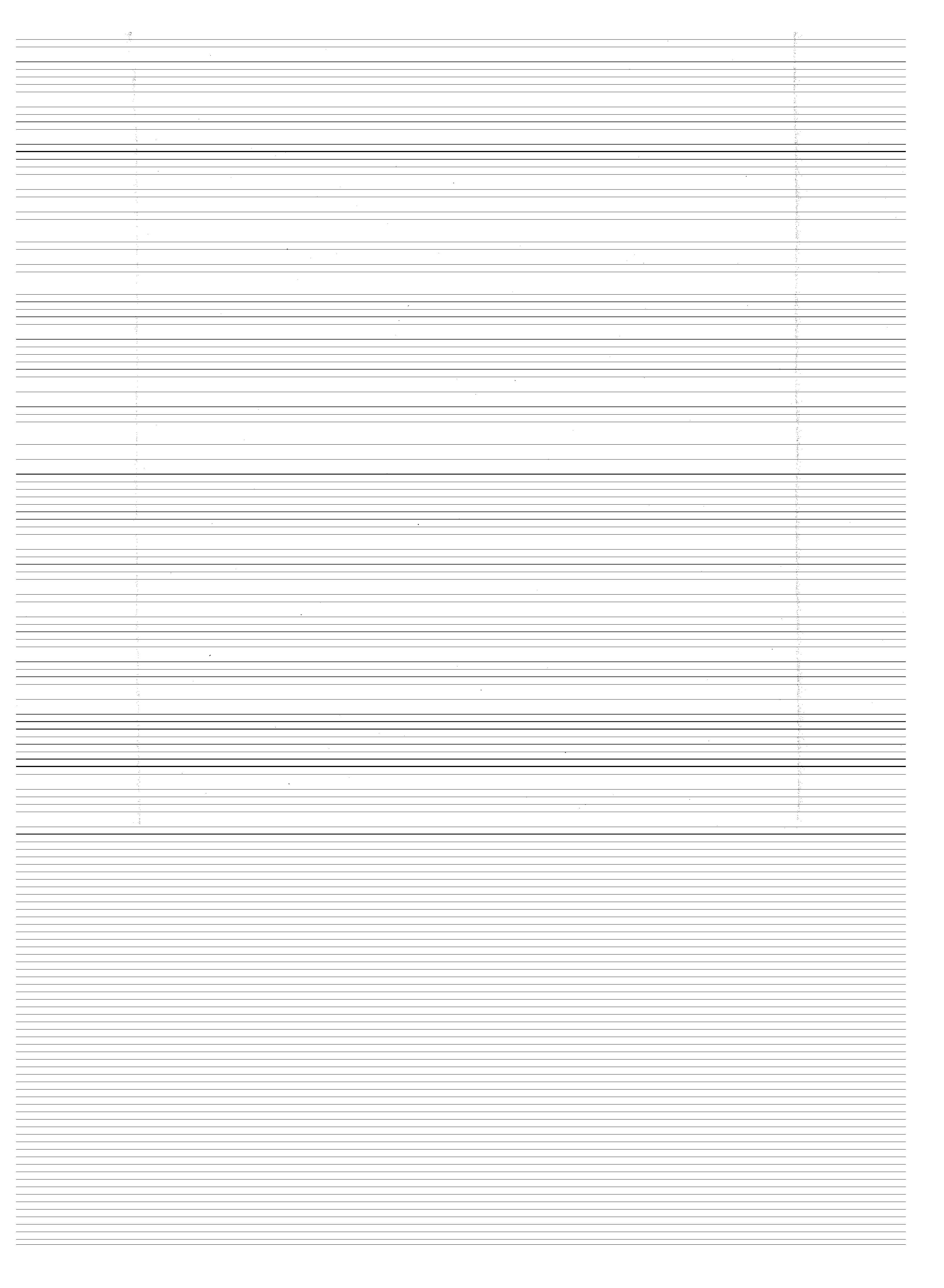
١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

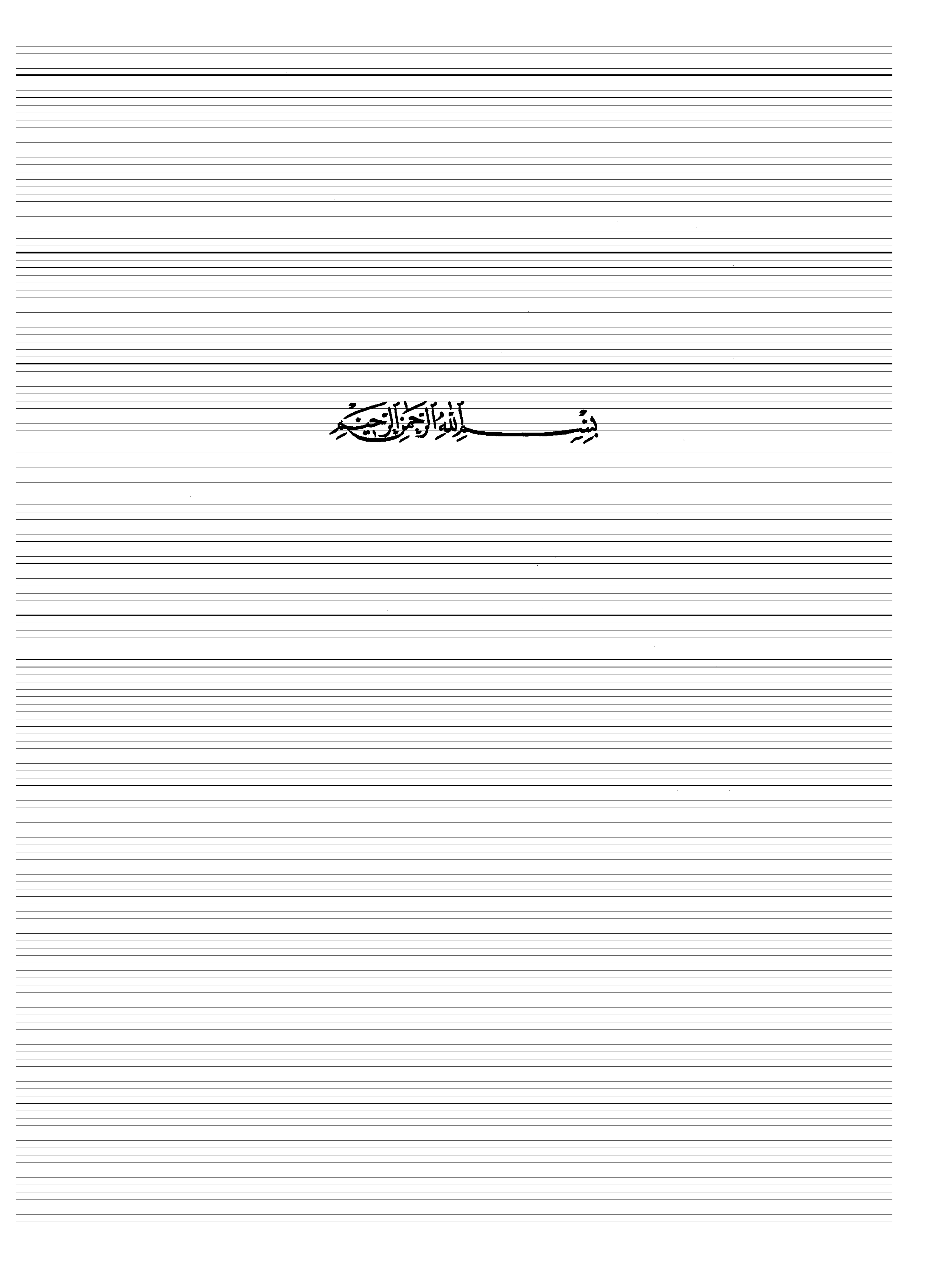
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـــع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧




بسم الله الرحمن الرحيم



تصدير الطبعة الثانية

لاشك أن من أسعد لحظات الحياة على الكاتب، تلك اللحظة التى يبلغه فـيها الناشـر لمؤلفاته أن أحد هذه المؤلفات قد نفدت طبعتها الأولى. فهذه اللحظـة تعـنى أن الكـتاب قد لقى من القراء والمكتبات والباحثين اهتماما فاقتنوه وقرأوه وعايشوا كاتبه فيما طرح من قضايا ومشكلات وتحاوروا مع ما طرحه فى هذه القضايا والمشكلات من أراء.

والحقـيقة أن هذه السعادة عندى تضاعفت بالنسبة لهذا الكتاب بالذات نظـرا لأنه يقدم مدخلا لدراسة الفلسفة بشكل أكثر بساطة وأكثر اتساعا فى الأفـق بنفس القدر؛ فهو لم يقف عند الأشكال التقليدية لما جرت عليه العادة فـى كـتابات "المدخل" إلى الفلسفة. حيث درج الفلاسفة والمؤرخون للفلسفة علـى أن يقدمـوا هذا المدخل من خلال التعريف بالفلسفة عبر الحديث عن مباحـث ثلاثة هى: الوجود، والمعرفة، والقيم. أو على أن يقدموه من خلال العرض التاريخى المغرق فى التفاصيل لتاريخ الفلسفة وتطورها.

وقـد لاحظـت كمـا لاحظ معى قراء كثيرون لهذه المداخل التقليدية إغـراقها فـى الغموض الاصطلاحى فضلا عن الإكثار المفرط فى عرض عشرات المذاهب الفلسفية ومئات الفلاسفة المنتمين لهذه المذاهب فى صورة مختصرة ومقتضبه مما كان يصعب على أى قارئ فهمه أو متابعته!!

وربمـا يكـون ذلـك كان دافعى الأول لتقديم هذا المدخل الجديد إلى الفلسـفة الذى حاولت فيه قدر الطاقة البُعد عن الإلغاز الإصطلاحى وشرح كل ما يصادف القارئ من مصطلحات مبينا كيف نشأ هذا المصطلح عند هذا

الفيلسوف أو ذاك ولماذا اضطر إلى صكه، ودوره فى حل المشكلة التى يتأملها الفيلسوف محاولا تقديم الحلول لها من وجهة نظره.

كما أننى فى نفس هذا الإطار حاولت أن أقدم تطور الفكر الفلسفى عبر عصوره الأساسية، مركزا على أعلام العصر الأساسيين، مقتصرا على عرض آراء هؤلاء الأعلام فى المشكلة "الأم" أو "المركز" بالنسبة لفكر هذا العصر. ومن ثم فقد كان ضروريا أن أراعى فى عرض التطور من خلال التركيز على هذه المشكلة "الأم" فى أى عصر من عصور الفلسفة، كان ضروريا أن أراعى عرض عوامل ظهور هذه المشكلة "الأم" فى هذا العصر أو ذاك، فهذه العوامل فكرية كانت أو دينية أو علمية أو سياسية أو اجتماعية فى غاية الأهمية بالنسبة لفهم طبيعة هذه المشكلة والحلول التى طرحها الفلاسفة لها. فضلا عن أن عرض الفكرة الفلسفية الجديدة فى ضوء فهم الظروف المستجدة فى عصرها يؤكد أن الفلسفة فى أى عصر من عصورها إنما كانت تعبيرا حيا عنه ومن ثم يتأكد لدى القارئ حتمية الظروف التى أدت إلى ظهور هذه الفلسفات الجديدة، ويتأكد لديه أيضا أن الفلسفة لم تنفصل يوما عن الواقع الفكرى أو الدينى أو الاجتماعى أو السياسى الذى ظهرت فيه.

وربما كان من عوامل نجاح كتابنا هذا أيضا أننا حرصنا فيه على وضع الفكر الإسلامى والفكر العربى المعاصر ضمن التأريخ العام والتطور العام للفلسفة. وكان الفصل الخامس الخاص بمشكلات الفكر العربى المعاصر أقرب إلى الدراسة التطبيقية منه إلى الدراسة النظرية الفلسفية المجردة؛ حيث حاولنا فيه بعد أن استعرضنا مع القارئ تطور الفكر الفلسفى بمشكلاته الرئيسية عبر العصور السابقة استعراضا جعله

يعيش تلك المشكلات ويتفاعل مع هذا التطور ويعى كيف تفلسف الفلاسفة وكـيف قدموا مذاهبهم الجديدة فى ضوء الظروف المستجدة والواقعية التى عايشـوها فـى عصورهم، أقول أننا حاولنا بعد هذا الاستعراض الذى من شأنه أن يجعل القارئ مشاركا فى الحوار، أن نعرض للمشكلات الرئيسية الـتى تعـرض نفسها بقوة على المثقف أو المفكر أو حتى الإنسان العادى العربى المعاصر. وبعد توصيف كل واحدة من هذه المشكلات وبيان موقف المفكـر العـربى المعاصـر مـنها، حاولنا تقديم ما نراه من حلول لهذه المشكلات بحيث يمكننا تجاوزها كمشكلات تعوقنا عن المشاركة الإيجابية الفاعلة فى الفكر العالمى المعاصر.

والحقيقة التى حاولنا إبرازها أن الكثير مما ندعوه مشكلات فى الفكر العـربى المعاصـر إنمـا هو مشكلات صنعناها نحن بالتوقف كثيرا عندها وعـندما يقدمه الفيلسوف الغربى من رؤى أن الكثير من هذه المشكلات إنما يمكـن تجاوزها ان عشنا عصرنا بكل ما فيه من قضايا ومستجدات وحاولنا الاسـتفاده مـنها قدر الطاقة دون أن نتخلى عن قيمنا الاجتماعية والأخلاقية والدينـية الأصيلة، ففى هذا لن يكون هناك ذلك الصراع الذى وضعنا أنفسنا فـيه دون داع بين "الأصالة" و"المعاصرة"، أو بين "الحرية" والمسئولية"، أو بين "العلم" و"التكنولوجيا" أو بين "العولمة" و"الهوية".

لقـد اقتصـرنا فى الطبعة الأولى على عرض موقفنا من المشكلات الثلاث الأولى، وفى هذه الطبعة الجديدة عرضنا لموقفنا من المشكلة السابقة؛ مشـكلة "العولمـة" و"الهوية" ذلك أنها أصبحت فى السنوات الثلاث الأخيرة مشكلة المشكلات التى تطرح نفسها على العقل العربى المعاصر.

إن التعرض لمثل هذه المشكلات ومحاولة تجاوزها من منظورنا الفلسفي إنما يعني أننا لا نتوقف عند دراسة تاريخ أو مشكلات الفلسفة الغربية – التقليدية، وإنما ندرس ذلك التاريخ وتلك المشكلات لنتعلم منها كيف يمكن أن نواجه نحن المشكلات التي تعترض طريق التقدم العربي.

إن الفلسفة لن تصبح أحد الوجوه الضرورية للحضارة العربية المعاصرة ان لم نحولها نحن كدارسين وكمؤلفين وكباحثين فيها إلى تبني المشكلات التي يعايشها الإنسان العربي المعاصر وتوصيف هذه المشكلات وعرض الحلول الواقعية لها، إن هذا وحده هو الذي سيجعل من القارئ العربي المثقف، قارئا مشاركا متفاعلا واعيا بأهمية الفلسفة وبالدور الحضاري الذي تلعبه في نهضة الأمم والشعوب عموما، في نهضتنا القومية المنشودة.

ولعل في الإضافات الجديدة التي أضفناها على هذه الطبعة من الكتاب ما يزيد من الفائدة الإيجابية المرجوة منه؛ فقد أضفنا عدة سطور مختصره في موضوع نشأة الفلسفة خاصة بعد أن وصلنا في أبحاث مستقلة حول هذا الموضوع إلى حجج جديدة تؤكد أن هذه النشأة كانت في الشرق وليس كما هو شائع في بلاد اليونان!!

كما أضفنا عدة صفحات أخرى حول وظائف الفلسفة، ذلك الموضوع الهام الذي عادة ما يكون موضوع معظم تساؤلات المبتدئين في دراسة الفلسفة حيث كثيرا ما يتساءلون عن جدوى الفلسفة أو عن وظائفها الحيوية في هذا الواقع الذي نعيشه.

ولعل هذه التساؤلات هي نفسها التي دفعتنا أيضا إلى الحديث فى الفصل الأخير عن مشكلة العولمة التى أصبحت الهاجس الذى كثيرا ما يلقى بظلاله على الإنسان العربى سواء كان من قراء الفلسفة أو لم يكن!. إن طرح هذه المشكلة فى إطار "المدخل" إلى الفلسفة يعنى ضمن ما يعنى أن الفيلسوف هو عادة القادر على مواجهة أى مشكلة فكرية جديدة تطرأ على الواقع، وهو عادة أول ما يتأملها ويفكر فى طرحها ملتمسا الطريق إلى حلها وتجاوزها.

إن طرحها وغيرها من مشكلات الفكر العربى المعاصر يعنى ضمن ما يعنى أننا لم نعد ندرس الفلسفة دراسة نظرية – تاريخية – مجرده، بل ندرس كل ذلك لنتعلم فعل التفلسف ولنتعلم كيف نواجه بعقلانية – فلسفية أى مشكلة تطرأ على واقعنا دون أن نتخاذل أو ننزوى!!

إن الفلسفة لم تعد ترفا يخص فئة معينة من الناس، بل أصبحت بالنسبة لنا كمجتمعات تحاول النهوض والمشاركة فى ركب الحضارة المعاصرة، أصبحت ضرورة ينبغى أن نلجأ إليها كمدخل ضرورى لحل أى مشكلة، وللدخول فى أى دراسة لأى موضوع يطرأ على عقولنا أو أى مشكلة نواجهها فى حياتنا.

وصدقونى أنه ليس أمامنا إلا الإيمان بأهمية فعل التفلسف – أى النظر إلى كل الأمور بعقلانية تقبل الحوار ولا تخشى النقد – إذا كنا حقا جادين فى اللحاق بركب الحضارة المعاصرة، وجادين فى أن نصنع لأنفسنا طريقا جديدا للتقدم والعلو.

والله أسأل أن يكون فى هذه الطبعة الجديدة من هذا المدخل دورا فاعلا فـــى هذا الاتجاه الذى يقنع الجميع بأهمية الفلسفة وبضرورة التفكير الفلسفى العقلانـــى فى صنع التقدم ومواجهة المشكلات. فهذا ما آمنت به وفعلته كل الأمم السابقة بما فيها أمتنا الإسلامية فى عصرها الزاهى، وهذا ما ينبغى أن نؤمن به وأن نفعله الآن.

والله المستعان

وهو من وراء القصد

د. مصطفى النشار

مدينة نصر – القاهرة

فى ٢١ ديسمبر من عام ٢٠٠١م.

الموافق ٢٦ رمضان من عام ١٤٢٢ هـ.

تصدير الطبعة الأولى

تمـــر السنوات وتصدر العشرات من المؤلفات التى يحاول كتابها أن يقدمـــوا فـــيها رؤيـــتهم بأبسط طريقة ممكنة للتعريف بالفلسفة والدخول إلى عالمهـــا الواسع الرحب. وكم تطورت الطرق التى عرف بها هؤلاء الكتاب الفلسفة؛ فمنهم منْ فضل أن يقدم عرضا موجزا لتاريخ الفلسفة بعد التعريف بالفلســـفة ومجالاتهـــا وعلاقتها بالعلوم الأخرى. ومنهم من فضل التعريف بالفلسفة عن طريق عرض موجز لمباحثها الرئيسية (الوجود ـــ المعرفة ـــ القيم). ومنهم من فضل التعريف بالفلسفة عن طريق التعرف على الفيلسوف مـــن هو، وطرائق البحث المختلفة لدى الفلاسفة. ومنهم من فضل الإقتصار علـــى الإجابـــة عن أحد التساؤلات الهامة التى كثيرا ما تطرح حينما يسمع المـــرء كلمـــة الفلســـفة مثل التساؤل عن لم ندرس الفلسفة ولم كان البحث الفلسفي من البداية؟؟ ومنهم من يفضل التعريف بالفلسفة عن طريق الدراسة المتعمقة لإحدى المشكلات الفلسفية ومن خلال قراءة أحد النصوص الفلسفية حـــتى يكون التعرف على الفلسفة مباشرا من خلال استعراض كيف يتفلسف الفيلسوف وكيف يحلل مشكلة بعينها ويستعرض آراء السابقين حتى يتوصل إلـــى رأيه الخاص فى هذه المشكلة. تعددت الطرق وكثرت المداخل والهدف واحد. إنه التعريف بأم العلوم ورأس الحكمة وأساس التقدم، الفلسفة.

والحقيقة أنها محاولات للتعريف بما لا يقبل التعريف. فالفلسفة لا تقبل تحديـــدا رغـــم أن أحـــد علومهـــا علم المنطق هو علم التحديد والتعريف!، والفلسفة لا تقبل أن ينُظر إليها تلك النظرة العلمية ـــ المنطقية: فهى أم العلوم وتـــرفض أن تكون علما دقيقا محددا، وهى واضعة المناهج العلمية والداعية إليها ومع ذلك ترفض أن نطبق عليها هذه المناهج المحددة.

إن أهم ما يميز البحث الفلسفى هو شعور الفيلسوف بالحرية فى التفكير وفى اختيار مجال البحث وموضوعه والمنهج الذي يرتضيه للبحث فيه. وأى تحديد لحرية الفيلسوف فى أي من هذه الميادين يعنى أننا نطلب منه ألا يكون فيلسوفا؛ ففقدان الحرية الفكرية يعنى فقدان الفيلسوف لحرية الإبداع الفلسفى، أى يعنى موت الفلسفة!! ولعل ذلك هو ما جعل الفشل من نصيب كل التيارات الفلسفية التى حاولت أن تقدم الفلسفة بصورة علمية ـ دقيقة، وتحديد موضوعات البحث الفلسفي تحديدا علميا والإلتزام في ذلك بمنهج علمى دقيق!! ومع ذلك فهذه التيارات العلمية في الفلسفة ظلت أحد الأمثلة على حرية الفيلسوف فى الإتجاه بتأملاته على أى نحو وبأى صورة يرتضيها لنفسه.

إن هذه الحرية الفكرية التى تميز البحث الفلسفى والتى لابد منها للفيلسوف حتى يمكنه التفلسف لا تعنى كما يظن البعض دائما أن الفيلسوف لا يلتزم بالأعراف والتقاليد ولا يهتم بالعقيدة الدينية ولا يتقيد بحدودها أو يمارس شعائرها، وإنما تعنى أنه يمارس حقه فى التفكير فى كل ذلك باستقلال عن الآخرين للوصول إلى اقتناع شخصى أساسه العقل والبرهان بكل ذلك. فالفيلسوف يؤمن بأن الإله قد خلقنا أحراراً أفراداً، وان لم يمارس الفرد فرديته بالتفكير المستقل فى كل ما يحيط به فلن يكون إنسانا حقا!!

إن حرية الفيلسوف تعنى أنه لا يصح أن يفرض عليه أحد الموضوع الذى يفكر فيه أو المنهج الذى يبحث به.

فالفيلسوف لا يتقيد إلا بحدود العقل والواقع الذى يعايشه سواء كان واقعا ماديا أو سياسيا أو اجتماعيا الخ.. وقد يوسع الفيلسوف من معنى الواقع ليشمل ما وراء كل ذلك أو مستقبل كل ذلك! ان للفيلسوف بحسب ما تعلمنا

من تاريخ الفلسفة الحق فى أن يبحث فى لحظات الزمان الثلاث (الماضى ــ الحاضر ــ المستقبل) وقد يلتزم فى ذلك بحدود المكان أى بحدود هذا العالم أو هــذا الكــون الذى نعيش فيه، أو لا يلتزم بذلك. إنه يتأمل ويقدم لنا ناتج تأملاتـــه ولنا أن نوافقه على ذلك أو نرفضه. المهم أن نعرف كيف نتحاور معــه ومــع آرائه مستهدفين من ذلك الوصول إلى الحقيقة، وبهذا نكون قد استفدنا من فلسفته سواء وافقنا على آرائه أو رفضناها.

إن حــرية الفيلســوف تعــنى الحــرية فى الحوار وفى النقد، نقد كل المظاهر السلبية فى مجتمعه ولدى معاصريه، ذلك النقد الإيجابى البناء الذى لايكــتفى بــالهدم والــتوقف للــبكاء على الأطلال، بل يقدم الحلول الناجعة للأمراض التى غالبا ما ينجح الفيلسوف فى تشخيصها التشخيص الجيد. ومن ثم تأتى وجهة نظره فى كيفية علاجها من خلال ما يقدمه فى مذهبه الفلسفى مــن تصــورات هــى بمــثابة خطوات ممكنة للقضاء على تلك الأمراض الاجتماعية والسياسية والفكرية التى يعانى منها المجتمع الذى يعيش فيه. إنها اذن تلك الحرية المسئولة البناءة؛ اذ لم يوجد بعد الفيلسوف الذى ينتقد لمجرد النقد أو يرفض لمجرد الرفض أو يجادل لمجرد الجدل. إن كل فيلسوف إنما يقــدم انــتقاداته، مهمــا كانت فى نظر الآخرين هدامة أو جارحه، بغرض الإصلاح وبغرض دفع مجتمعه إلى الأمام وتحقيق التقدم المنشود. ولعل قائل يقول هنا: إذا كان ذلك كذلك، فما القول فى الشكاك اللاأدريين الذين يشكون لمجرد الشك ويتوقفون فى فلسفتهم عند مجرد الشك، أولئك الذين اتخذوا من الشك مذهبا لهم؟!

إن هــؤلاء الشــكاك إنمــا يظهــرون غالبا فى فترات القلق الفلسفى المصــاحبة لفترات الفساد الإجتماعى والأخلاقى التى تكون غالبا فى فترات

الإســـتبداد السياسى، وهم حينما يقفون هذا الموقف اللا أدرى إنما يحتجون علـــى تلك الظروف ويعبرون عن يأسهم من إصلاح الحال، وعن يأسهم من إمكانـــية التغلـــب على المشكلات التى يواجهها المجتمع؛ فما فائدة أن يجهد الفيلســـوف نفســـه فى تحليل هذه المشكلات دون أن يستفيد من ذلك الناس، ودون أن تجـــد الحلـــول التى قد يصل إليها طريقها إلى التطبيق فى مجتمع يســـوده الإســـتبداد ويسيطر عليه طغاة لا يقبلون الإستماع إلى صوت العقل والحكمة ولا يهتمون بتحقيق العدالة والمساواة بين الناس أو بحل مشاكلهم!!

إن هؤلاء الشكاك من هذا الصنف اللا أدرى كانوا قلة قليلة فى تاريخ الفلسفة لدرجة أنه يمكن عدهم على أصابع اليد، بينما الأغلب والأكثر شيوعا فـــى تـــاريخ الفلسفة هو الشك المنهجى الذى استخدمه الفلاسفة كمنهج نقدى اســـتهدفـــوا مـــنه الوصول إلى الحقيقة باستقلال عن أى تراث سابق أو أى سلطة مؤثرة.

إن من الضرورى دائما حتى نفهم مغزى ظهور أى تيار فلسفى جديد أو ســـبب ظهور فيلسوف يقدم لنا مذهبا معينا أن ننظر فى ظروف العصر الـــذى عايشه هذا الفيلسوف أو ذاك من دعاة هذا التيار الفلسفى الجديد. ولا نعـــنى بظـــروف العصـــر الظـــروف الفكرية فقط بل نعنى كل الملابسات والســـمات الاجتماعـــية والإقتصادية والسياسية والعلمية لهذا العصر عامة وللبيـــئة أو المكـــان الـــذى ظهر فيه هذا المذهب الفلسفى الجديد على وجه الخصوص. وإذا فعلنا ذلك سننجح فى فهم هذا المذهب الجديد فهما جيدا كما سننجح فى معرفة الدور الفاعل الذى كان يحاول أصحاب هذا المذهب الجديد أن يلعبوه فى عصرهم.

إن مـــن شـــأن ربط الرأى الفلسفى بعصره وفهمه فى ضوء ظروف الـــزمان والمكان يجعلنا على وعى بأن حرية الفيلسوف لم تكن إلى حد بعيد مطلقة، بل كانت مقيدة بتلك الظروف. ويتبدى لنا ذلك فى محاولة الفيلسوف التعامل مع هذه الظروف سواء بتبريرها والتعايش السلمى معها، أو بمحاولة التغلب عليها وتمهيد الطريق أمام الناس لدخول عصر جديد يكون أكثر تقدما ورقـــيا. وســـواء أصاب الفيلسوف فى تصوراته حول هذا العصر الجديد أو أخطـــأ فـــإن علـــى الناس دائما أن يكتشفوا ذلك من خلال التفاعل مع آراء الفلاســـفة واجـــتهاداتهم والدخول معها فى حوار سواء على مستوى النظر العقلى أو على مستوى التطبيق الفعلى.

وهـــذا الحـــوار الـــذي يتفاعل فيه الفيلسوف بأرائه وأفكاره مع الناس والـــذى يـــتم مـــن خلالـــه الطرح النقدى من جانب هؤلاء الناس لآراء هذا الفيلسوف أو ذاك هو الذى تستهدفه الفلسفة ويطمح إليه الفيلسوف باستمرار. ولا تظـــن أن هذا الحوار فى حالة الإكتفاء به على المستوى النظرى عبث فكـــرى أو مضيعة للوقت؛ لأن هذا الحوار كان فى معظم الأحوال هو الذى قاد البشرية إلى هذا التقدم الذى تعيش فيه، وهو الذى ساهم بفعالية فى انتقالنا الحضارى من عصر إلى عصر.

ولعـــل ذلك هو ما دعانا الى التعريف بالفلسفة عن طريق بيان تطور مشـــكلاتها عـــبر العصـــور وعـــبر بـــيان أن اختلاف الظروف السياسية والإجتماعـــية والعلمية والدينية... الخ هو الدافع الحقيقى وراء تطور البحث الفلســـفى، ووراء تطور الفلسفة واختلاف الفلاسفة فيما دعوا إليه من أفكار ومذاهب فى مختلف العصور.

إن التعريف بالفلسفة في اعتقادنا لا يكون بتقديم التعريفات المجردة أو بسرد الآراء النظرية حول ذلك. كما لا يكون ــ فيما يرى البعض ــ بعرض مطول أو مقتضب لتاريخ الفلسفة، وإنما يكون بالنظر فى هذا التاريخ نظرة الطائر السابح فى الفضاء؛ إنه لا يرى التفاصيل، بل يرى المعالم الكبرى.

هكذا أردنا التعريف بالفلسفة عن طريق النظر فى تاريخ الفلسفة لا لنعرضه كاملا بتفاصيل مذاهبه وأعلامه، بل لنعرض كيف تم التطور الفلسفي عبر عصور الفلسفة المختلفة وذلك بالتركيز على أهم المشكلات التى دارت حولها مذاهب الفلاسفة فى هذا العصر أو ذاك؛ فكل عصر من عصور الفلسفة شغل الفلاسفة فيه بمشكلة رئيسية تمحورت حولها مناقشاتهم وحاولوا تنوير عقول معاصريهم بتقديم الآراء المختلفة حول هذه المشكلة التى لم تكن فى أى عصر من عصور الفلسفة ملكا للفلاسفة وحدهم وإنما كانت مشكلة تعنى كل المعاصرين لهم فى الزمان والمكان.

ففى العصر اليونانى ونتيجة لتأثر اليونان بالفلسفة الشرقية القديمة تركز البحث بعد ظهور الفلسفة عند اليونان بقرنين حول قضايا الإنسان وخاصة المشكلة الأخلاقية وتمحورت المناقشات حول الأخلاق الإنسانية؛ على أى صورة ينبغى أن تكون؟! وما هو مصدر الأخلاقية عند الإنسان؛ هل التجربة والإحساس أم العقل أم الضمير؟! هل للأخلاق الإنسانية علاقة بالعالم العلوى الإلهى أم مصدرها الإنسان نفسه؟! وهل للطبيعة المادية تأثيرها على أخلاق الإنسان؟! تساؤلات عديدة بدأ السوفسطائيون وسقراط طرحها والإجابة عليها وطور ذلك أشهر فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو، وقد ربطا بين الأخلاق والسياسة واعتبرا ــ كما كان الحال فى الدويلات

اليونانية فعلا ـ أن لا أخلاق ولا فضيلة لدى من لا يشارك فى سياسة مدينته ولا يصح أن يكون سياسيا من لم يكن على خلق رفيع.

ولما ظهرت الديانات الكبرى وخاصة الإسلام، تغير التساؤل؛ فقد وجد المتدينون فى التعاليم الدينية الحلول الناجحة للمشكلة الأخلاقية ومشكلة علاقة الإنسان بالطبيعة لأنهم أدركوا وآمنوا بأن الله واحد وبأنه الخالق المدبر لكل شئ وأن الفعل الأخلاقى فى هذه الحياة الدنيا ضرورى لا ليعيش الإنسان حياة أخلاقية ومدنية راقية ومثلى فحسب، بل ليلقى المصير الطيب والجزاء الحسن والنعيم المقيم فى الآخرة.

وحينما بدأت المقارنة لدى الناس بين التعاليم الدينية التى يؤمنون بها وهى منزلة من عند الله وبين التعالم الفلسفية التى أفرزتها عقول الفلاسفة اليونان، وجدوا أن ثمة تشابها بينهما، فبدأ التفكير فى كيفية التوفيق بين أراء الفلاسفة العقلية وبين التعاليم الدينية. وكان التساؤل: هل أتى الشرع بما يوافق العقل؟! فكانت إجابة فلاسفة الإسلام على وجه الخصوص بأن حقيقة الشريعة لا تتعارض مع فطرة العقل السليمة ومن ثم بدأوا الحوار الذى أصبح هو السمة السائدة فى العصور الوسطى بأكملها حول قضية التوفيق بين الفلسفة والدين والتقريب بين ما نزلت به الكتب السماوية وبين آراء فلاسفة اليونان. وقد كان للفلاسفة المسلمين أهدافا عديدة من هذا التقريب والتوفيق أهمها إثبات أن الحق لا يضاد الحق لأنه لا تعارض بين ما أتى به الوحى وبين ما قال به أفلاطون وأرسطو فى كثير من المواضع. ومن شأن هذا الإثبات جذب انتباه المثقفين ودعاة الرأى فى الأمم الأخرى أن الإيمان بالعقيدة الإسلامية لا يتعارض مع الإيمان الفلسفى بأن الإله واحد وأنه الخالق والمدبر لكل شئ؛ فإن العقيدة تدعو إلى إعمال العقل والأخذ بالعلم وبكل

أسـباب الـتقدم. وفى ذات الوقت أراد الفلاسفة أن يثبتوا للمؤمنين بالعقيدة الإسـلامية أن الدين الإسلامى بدعوته هذه إلى إعمال العقل والتفكير والأخذ بأسـباب الـتقدم المادية دون تواكل أو كسل إنما هو الدين الذى يدعونا إلى التفلسـف وإلى حرية التفكير وحرية الفعل بما لا يتعارض مع أركان العقيدة والإلتزام بالأوامر والنواهى الشرعية.

إذن فلقـد أدت ظـروف العصر إلى تغير المشكلة المثارة أمام البحث الفلسـفى وهذا هو الفرق بين الفيلسوف الذى عاش فى عصر ازدهار الفلسفة اليونانـية وبيـن الفيلسـوف الـذى عاصـر ظهور الأديان الكبرى وخاصة المسيحية والإسلام، إذ كان على الأخير أن يتفاعل مع مستجدات عصره وأن ينظر فى العلاقة بين الدين والفلسفة ولم يكن أمامه إلا أن ينظر إلى الفلسفة من مـنظوره الديـنى فيوظفها لخدمة الدين الذى آمن به، وأن يوفق بين اعتقاده الدينى وبين آراء الفلاسفة السابقين أو يرفض الدين ويظل متجمدا فى حظيرة الفلسفة العقلية. وفى كلتا الحالتين كان لابد أن يتأثر الجميع بالأديان السماوية.

وفـى الوقت الذى بدأ نجم العلم يسطع فيه فى مطلع العصور الحديثة، كـان لابد أن يتفاعل الفلاسفة مع التقدم العلمى المنشود وأن يقدموا فلسفاتهم الجديـدة مواكبة لهذا التطلع البشرى، فتغير مسار البحث الفلسفى وأصبحت القضـية الـتى يتناقش حولها الفلاسفة هى قضية المعرفة الإنسانية ومداها وغايـتها؛ فلقد بدأ تركيز البحث الفلسفى منذ عصر النهضة على كل ما هو إنسانى وأصبح السؤال المحورى هو كيف يمكن للإنسان أن يصنع تقدمه فى مختلف المجالات بنفسه ولنفسه واختلفت الإجابات ففى الوقت الذى رأى فيه المتديـنون والقساوسـة المجددون أن الأمر يبدأ من الإصلاح الدينى، رأى

الفلاســفة الخُلَّــص أن الأمــر يبدأ من الفصل بين الدين من ناحية والفلسفة والعلم من ناحية أخرى.

وفــى هذا الإطار ظهرت الفلسفات الكبرى فى مطلع العصر الحديث؛ فمع فرنسيس بيكون يبدأ الفصل بين هذه المجالات؛ إذ كان هدف بيكون من مشــروعه الضــخم "الإحياء العظيم" الذى لم يكتب منه سوى "الأورجانون الجديد" هو التبشير بعصر إنسانى جديد يفصل فيه الناس بين الدين باعتباره العقــيدة الروحــية المبنية على الوحى، وبين العلم باعتباره صناعة إنسانية ينــبغى أن لا يستمع فيها الناس إلا لصوت الطبيعة، وبين الفلسفة باعتبارها علــم إفــراز المقولات العقلية القادرة على تفسير ووضع الحلول للمشكلات الإنسانية سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية. الخ.

وإن كــان بيكون قد اكتفى بالتركيز على بحث المعرفة العلمية؛ كيف تكــون وما المنهج الذى ينبغى اتباعه فى البحث العلمى؟ وما الذى ينبغى أن نتجاوزه من أخطاء كان السابقون دائما ما يقعون فيها؟

ودارت فلســفة بيكون العلمية بناء على ذلك حول محورين: بيان تلك الأخطــاء البشــرية فى البحث العلمى وهذا ما سمى لديه بالأوهام الأربعة. وبــيان المــنهج الصحيح للبحث العلمى وهو المنهج الاستقرائى. وبهذا فتح بيكون الطريق أمام ذلك التقدم العلمى الهائل الذى تحقق فى العلوم الطبيعية.

أمــا ديكارت فقد بدأ عصرا جديدا فى البحث الفلسفى الخالص باتباعه للمــنهج الإســتنباطى الرياضى القائم على الوضوح والتميز وهما شرطان لصــحة أى فكــرة، وهمــا أســاس أى يقين وقد اعتمد ديكارت على الشك المنهجى للتخلص من كل الأفكار والأراء القديمة أيا كان مصدرها حتى يبدأ

فـــى الوصـــول إلـــى اليقين بمنهجه العقلى الخالص. وقد كان أروع ما قاله ديكـــارت وأكسبه وأكسب معاصريه الثقة "أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الـــناس". ومن ثم فإن على كل منا أن يستخدم هذا العقل فى الوصول بنفسه إلى الحقيقة دون التأثر بأى أقوال أو مذاهب سابقة.

إن العصـــر الحديـــث بـــدأ من فلسفة بيكون وديكارت وتطور البحث الفلســـفى والعلمى مستندا على ما قدماه من آراء تطورت عبر مناقشات تلاميذ المدرســـة الديكارتـــية الفلســـفية. وقد أصبح الإيمان بالعقل والعلم هو السمة المميزة للعصر الحديث، ولما تطورت المسألة إلى حد الثقة الزائدة فيهما وفى قدرة العقل الإنسانى اللا محدودة على الوصول إلى الحقيقة كان لابد أن تظهر فلسفة جديدة تضع العقل تحت مجهر النقد وكانت هذه الفلسفة هى فلسفة كانط الفيلسوف الألماني الشهير الذى سميت فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه ولأول مرة فى الفلسفة الغربية الحديثة يوضع العقل تحت مجهر النقد، وكانت أبرز النتائج التى ترتبت على فلسفة كانط النقدية أن عرف الجميع أن للعقل الإنسانى حدودا ينـــبغى أن لا يتجاوزها وهى حدود هذا العالم الطبيعى حتى تكون الفلسفة فى خدمة الإنسان ورائدة لتقدمه مثلها فى ذلك مثل العلم الطبيعى.

وربمـــا كانـــت صيحة كانط النقدية هى البداية الحقيقية لاهتمام فلاسفة القـــرن العشرين ونهايات القرن الماضى ببحث المشكلات الإنسانية المرتبطة بواقعـــه المعاش؛ حيث ظهرت الفلسفة التحليلية بتياراتها المختلفة كثورة على الفلســـفات المثالية، وهكذا ظهرت أيضا الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية والبراجماتية والماركسية والوجودية لتهتم بالقضايا المباشرة للإنسان سواء فى علاقـــته بالعـــالم المحيط به علميا أو اجتماعيا أو سياسيا، أو حتى فى علاقته

باللغة التى يستخدمها. لقد أصبح محور التجديد فى فلسفات هذا القرن هو ماذا يمكن أن تقدمه الفلسفة لحل المشكلات الواقعية التى يواجهها الإنسان؟!

وقـد اخـترنا البراجماتية كنموذج لفلسفات القرن العشرين باعتبارها الفلسفة التى عبرت عن الواقع الجديد للمجتمع الجديد الذى صنعه الإنسان فى أمـريكا عـبر حـبه للمغامرة وقدرته على التكيف مع الواقع الجديد وقبوله للتغيـير وللـتجديد فـى كـل شئونه فكريا واجتماعيا وسياسيا، وباعتبارها أصبحت ونحن فى نهايات هذا القرن هى الفلسفة الأكثر انتشارا وشيوعا فى عـالم الـيوم شرقه وغربه اذ أصبح إنسان اليوم فى كل بلدان العالم تقريبا إنسـانا براجماتيا ماديا بكل ما تحمله الكلمة من معنى!! فهو لم يعد يستهدف من أى سلوك أو من أى فعل يفعله قيمة أخلاقية أو دينية بل أصبح كل همه السؤال عن النتائج العملية المفيدة التى ستترتب على هذا السلوك أو ذاك!!

كانـت تلـك هى المعالم الكبرى فى تطور الفكر الفلسفى العالمى منذ ظهـور الفلسفة عند اليونان وحتى الآن. وليس المهم هو أن نحفظ أو نردد أسماء الفلاسفة والآراء التى أوردوها فى مذاهبهم الفلسفية فى تلك العصور السـابقة أو فى عصرنا الحالى، وإنما المهم هو أن نعرف كيف ولم ظهرت هـذه الفلسفات؟ كيف ولم يتفلسف الفيلسوف وما هى الظروف التى أحاطته بحيث أدت إلى ظهور مذهبه الفلسفى على هذا النحو أو ذاك؟!

إن الأهـم مـن هذا وذاك هو أن يتعلم المبتدئ فى دراسة الفلسفة أن الفيلسـوف لا يتفلسـف من فراغ أو فى الفراغ، وإنما يتفلسف ويفكر وفى حسبانه ظروف عصره ويتأثر بها إلى أقصى حد سواء كان ذلك بالتبرير أو بمحاولة التجديد والتطوير والسعى نحو التغيير!

إن الأهم من هذا وذاك أيضا هو أن يدرك المبتدئ فى الدراسة الفلسفية ضـــرورة التفلســـف وضـــرورة الفلسفة فى كل عصر وفى أى مكان، لأن الفلسفة تعنى إعمال العقل فى كل ما يحيط بالإنسان وفى كل القضايا الشاملة الـــتى تواجهه وتعوق تقدمه أينما كان. ولا شك أن هذين الأمرين سيجعلان المبتدئ على وعى بأهمية الفلسفة وضرورة التفلسف فى كل العصور وذلك مـــن خـــلال تلـــك الدراسة التى تنظر فى تاريخ الفلسفة وتستعرض تطور مشكلاتها عبر تلك المعالم الكبرى التى أشرت إليها.

وبعـــد ذلك ربما يثور فى ذهنه التساؤل عن جدوى معرفته بكل ذلك وأهميـــته بالنســـبة له كشخص يعيش فى مجتمع عربى ـ إسلامى يتعرض لســـيل مؤثـــر من الثقافات الأخرى وخاصة من الثقافة الغربية التى تهيمن بشكل متزايد ومستمر على الثقافة الكونية الآن؟!

وربمـــا يثار فى ذهنه السؤال بصورة أخرى كيف يمكن الإستفادة من دراســـة الفلســـفة على هذا النحو فى حياتنا العربية المعاصرة وكيف يمكنه كـــدارس للفلســـفة تطبيق هذه الدراسة العقلية ـ النظرية المجردة فى حياته العملية الخاصة والعامة؟!

إن هذا السؤال هو أصعب ما يواجه به دارس الفلسفة نفسه، وهو فى أغلـــب الأحـــوال ما يلقى بظلال من الشك حول أهمية الفلسفة ودورها فى الواقع العملى لحياة دارسها وحياة أمته ووطنه!

والحقيقة أن البحث عن تطبيق مباشر للفلسفة فى حياة دارسها العملية، وعن فائدتها المباشرة له سؤال رغم وجاهته وصعوبته سؤال ساذج لايصدر

إلا إما عن جاهل أومن شخص عادى من الناس أو من هذا المبتدئ الذى لا يــزال يتلمس طريقه فى عصر تغلبت فيه المنافع المادية المباشرة على أى شئ آخر ولم يعد فيه مكان لأن يحلق العقل الإنسانى متأملا فى جنبات الكون وفى أعماق الأشياء والإنسان بحثا عن الحقيقة من أجل الوصول إلى الحقيقة ذاتها وليس لأى غرض أخر!!.

ومـــع ذلك فنحن نعتبر أن من حق السائل أن يجاب على سؤاله مهما كـــان ســـاذجا، ومـــتأثرا بالروح المادية التى أصبحت سمة من سمات هذا العصر الذى يعيشه صاحب السؤال ولم يكن أمامه سوى التأثر بهذه السمة!!

وفـــى محاولـــة للإجابة على هذا السؤال قدمنا الفصل الأخير من هذا الكـــتاب عـــن بعـــض مشـــكلات الفكر العربى المعاصر، فالإنسان العربى المعاصـــر قـــد وجـــد نفسه وسط عالم يتقدم بخطى سريعة وكانت الصدمة الحضـــارية التى أفقدته الوعى لبعض الوقت نتيجة اللقاء المباشر بينه وبين هذا التقدم الغربى فى خضم الغزو الاستعمارى الغربى لبعض البلدان العربية والإسلامية فى نهايات القرن الماضى، كانت هذه الصدمة هى دافعه المباشر لإعـــادة التفكـــير فى حاضر ومستقبله من منظورين؛ منظور هذه الحضارة الغازيـــــة بكـــل ما كشفـــت عنـــه مـــن تقدم علمى وتكنولوجى وسياسى يعـــتمد علـــى التخطيـــط الدقيـــق والتنفيـــذ المتقـــن، ومنظـــور الحفـــاظ على الهوية العربية الإسلامية!

وهذان المنظوران شكلا الصراع الذى عرف ولازال فى الفكر العربى المعاصـــر بالصراع بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة، أنبقى علـــى القديـــم أم ننـــتظم فى سلك الحضارة الجديدة حسب معطياتها وأفكار

أصحابها؟! وهل يمكن التوفيق بين القديم والجديد أو بين مواطن الأصالة والحفاظ على الهوية وبين مواطن القوة فى الحضارة الغربية المعاصرة؟!

وهذه هى المشكلة التى ألقت بثقلها على العقل العربى منذ مطلع عصر نهضته الحديثة فكان عليه أن يجد لها الحل المناسب ولا يزال العقل العربى مشغولا بهذه القضية منذ قرن ونصف فهى من القضايا التى فرضت نفسها ولا تزال على الإنسان العربى وكان عليه أن يتفلسف ليجد التفسير الأدق والحل الأفضل.

وثمة مشكلات أخرى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية مثل مشكلة الحرية التى تمتع الإنسان العربى منذ مطلع عصر نهضته بها وحاول جاهدا أن يزيح من أمامه كل القيود التى واجهت تمتعه بكل أنواع الحرية، سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية. وكان السؤال الذى فرض نفسه على الإنسان العربى ولا يزال: هل يمكنه ـ وهو الإنسان العربى الذى يؤمن بالدين ويضع الإلتزام الدينى والخلقى فى مكانة رفيعة ـ أن يجارى الإنسان الغربى فى محاولته للخروج عن كل ما هو مألوف والإرتماء فى أحضان كل غريب وشاذ تحت دعوى الحرية؟!

وكان النموذج الثالث الذى اخترناه من مشكلات الفكر العربى المعاصر مشكلة العلم والتكنولوجيا التى ظهر فيها بوضوح تردد العقل العربى بين الحرص على إنتاج العلم والتكنولوجيا وبين الإكتفاء باستيراد نواتج التكنولوجيا الغربية. وقد انفتح لنا من خلال النظرة الفلسفية الشاملة لكل جوانب المشكلة أننا كما أنتجنا العلم فى الماضى البعيد والقريب يمكننا الآن وصل الحاضر بالماضى والمشاركة الإيجابية فى إنتاج العلم وصناعة

التكنولوجـيا الملائمـة لبيئتنا والتى تحل مشكلاتنا الخاصة، إذا امتلكنا إرادة المشـاركة والتصـميم على اتباع خطة موحدة تجد الدعم المادى والمساندة السياسية والإجتماعية من كل الدول العربية.

إن تلـك مجـرد نمـاذج للمشكلات التى ينبغى أن نُعمل فيها عقولنا العربية ونتناقش حولها ويتعمق حولها فكرنا الفلسفى بحيث نصل إلى حلول ناجحـة وطـرق محـددة يجتمع حولها وعينا النظرى باطراد ونعمل على تحقـيقها فى الواقع العملى. وحينما يرتبط لدينا فى كل الأمور الفكر بالعمل، والقـول بـالفعل، حينئذ سننتقل أنفسنا من عصر التردد والتقليد والإتباع إلى عصـر الحسم والرفض والإبداع على المستويين النظرى والعملى. وحينئذ سـندرك الفائدة الحقيقية للفلسفة والدور الخطير الذى تلعبه فى تشكيل قدرتنا علـى الوعى بكل ما يدور حولنا وكيفية التعامل مع المشكلات التى تواجهنا بعقلية متفتحة قادرة على النقد والحوار والتجاوز والإبداع والتجديد.

ذلـك هو ما نرى أنه المدخل لفهم معنى الفلسفة والتفلسف، فهم الدور الحقـيقى للفلسفة عبر العصور. وتلك هى فى اعتقادنا المشكلات التى تمثل نماذج لفعل التفلسف كيف يكون، وما هى نتائجه، وكيف يمكن الإستفادة منه ومن الفلسفة فى مواجهة مشكلاتنا المعاصرة.

والله أسـأل أن يكـون فـى هذا المدخل الجديد لدراسة الفلسفة فائدة للـدارس المبتدئ وتبسيطا غير مخل لأهم المشكلات الفلسفية عبر العصور، وتوضـيحا لـدور الفلسفة الهام فى هذه العصور من العصر اليونانى وحتى العصر الحاضر. كما أتمنى أن يكون قد أضاف جديدا على ما قدمه أساتذتنا الأفاضل من السابقين والحاليين فى مداخلهم الرائدة للفلسفة.

والشـــكر كـــل الشكر لأستاذى الفاضل / الدكتور محمد مهران الذى شـــاركنى الاهـــتمام بهـــذا المدخـــل وكان له فضل بلورة الكثير من أفكاره وفصوله. وكان لآرائه الفريدة وتوجيهاته القيمة الفضل فى ظهور هذا العمل إلـــى الـــنور. وكم كان يسعدنى لو وافق على أن يضع اسمه معى على هذا الكـــتاب لـــولا أن تواضـــعه الجم ورفضه أن يضع اسمه على شئ لم يكتبه بالفعل قد حالا دون ذلك.

د. مصطفى النشار

مدينة نصر - القاهرة

فى ٧ يوليو من عام ١٩٩٧م.

الموافق ٢ ربيع الأول من عام ١٤١٨ هـ.



مدخل عام

أولاً : المعنى الاشتقاقى للفظ الفلسفة.

ثانياً : نشأة السؤال الفلسفى فى الشرق القديم.

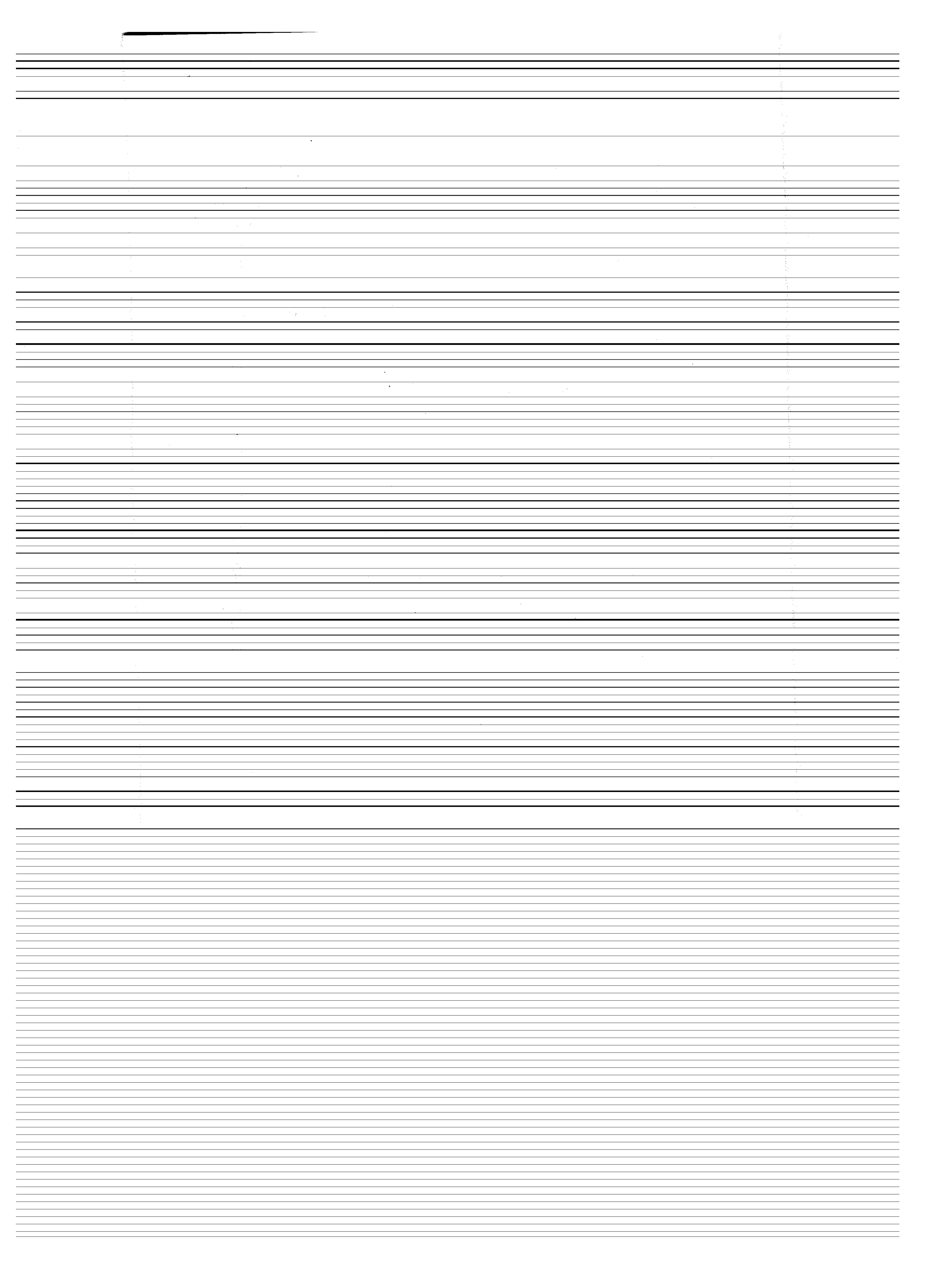
ثالثاً : مهام الفلسفة ووظائفها.

رابعاً : الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع).

خامساً : بين الحكمة العملية والفلسفة.

سادساً : بين الفلسفة والعلم.

سابعاً : بين الفلسفة والدين.



مـدخل عـام

أولاً: المعنى الإشتقاقى للفظ الفلسفة:

من المعروف أن المعنى الإشتقاقى للفظ "الفلسفة" يعود إلى لفظين يونانيين هما "philo" وتعنى محبة و "sophia" وتعنى الحكمة، فيكون المعنى أن الفلسفة هى محبة الحكمة.

ويقال أن فيثاغورس وهو فيلسوف وعالم رياضى يونانى شهير هو أول من استخدم هذا اللفظ، حيث سئل: هل أنت حكيم فأجاب: أنا لست حكيما ولكننى محب للحكمة. وقد أصبح هذا اللفظ (أى محب الحكمة) يطلق على كل المبدعين فى شتى فروع المعرفة من اليونانيين وغيرهم طوال العصور القديمة وحتى مطلع العصر الحديث حيث بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة، وأصبح الناس يفرقون بين الفلسفة والعلم، وبين الفيلسوف والعالم.

وبالطبع فإن هذا الأصل اليونانى للفظة الفلسفة جعل معظم مؤرخى الفلسفة يسلمون بأن نشأتها إنما كانت فى بلاد اليونان وأنها ظهرت فى اليونان على غير مثال سابق والحقيقة أن هذا الأصل اليونانى للفظ فى اعتقادى أصبح مشكوكا فيه؛ فقد كشف مارتن برنال M. Bernal فى كتابه الشهير أثينا السوداء Black Athena عن أن كلمة Sophia ليست من أصل هند أوربى وإنما هى مشتقة من كلمة مصرية قديمة هى Sb3 بمعنى يعلِّم –

تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم بى b يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوى للكلمة يتطابق تماما مع التراث القديم الذى يرى أن كلمة Sophia واردة من مصر.

ولعل دعوة أفلاطون إلى البحث عن أصل أجنبى لهذه الكلمة فى محاورة أقراطيلوس يؤكد هذا، إذ قال عن كلمة Sophia أنها "غامضة جداً وتبدو أنها ليست من أصل محلى" وعلى ذلك تكون كلمة الحكمة Sophia كلمة مصرية وما اليونانيين إلا من محبيها!

ثانياً: نشأة السؤال الفلسفى فى الشرق القديم:

إن السؤال الفلسفى قديم قدم الإنسان، وأنه لم يكن ممكنا أن يعيش الإنسان الأول بدون أن يتساءل عن الكون الذي يعيش فيه؛ من خالقه وما طبيعته وإلى أى مصير يتجه ؟!...الخ وبدون أن يتساءل عن نفسه من أين جاء وإلى أى مصير يتجه وما هى طبيعة الأفعال المطلوبة منه على هذه الأرض وكيف يمكنه تكوين المجتمع الصالح الناجح؟.. الخ. وبدون أن يتساءل عن ما وراء هذا الكون؛ هل هو الفراغ المطلق أم أن ثمة أكوان أو عوالم أخرى وراء هذا العالم وما علاقة هذا العالم بالعوالم الأخرى؟! كل هذه وتلك كانت تساؤلات طرحها الإنسان الذى عاش على ضفاف النيل وفى وادى الرافدين وفى بلاد فارس والهند والصين حيث ظهرت الحضارات الأولى فى تاريخ الإنسان وهى جميعا حضارات سبقت الحضارة اليونانية، فالتاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة مثلا يعود إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد بينما لم تعرف بلاد اليونان الحضارة إلا منذ حوالى القرن العاشر قبل الميلاد.

وعلى ذلك فإن الفلسفة باعتبارها فن التساؤل ومحاولة الإنسان الوصول إلـى أقصـى قـدر من الحكمة فى فهم هذا العالم وفهم نفسه وعلاقته بالعالم الطبـيعى ومـا ورائه قديمة قدم الحضارات الشرقية الأولى وإن كان المعنى الإصـطلاحى والإشتقاقى الكامل لها لم يعرفا إلا فى العصر اليونانى وخاصة منذ ظهور الفلسفة الطبيعية على يد طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد.

وكـان أرسـطو أول مـن شـغل بتعريف الفلسفة وباعطائها معناها الإصـطلاحى الدقيق حيث عرفها بأنها علم دراسة الوجود والمقصود بالوجود هنا إنما هو الوجود العام؛ فإذا كان كل علم من العلوم يقتطع جزءا من الوجود ويدرسـه فعلـم الفلك اختص بدراسة الظواهر الفلكية السماوية، وعلم الطبيعه اخـتص بدراسـة الظواهـر الطبيعية المادية، وعلم الحيوان يختص بدراسة الحيوانات... الخ، فإن الفلسفة انما تدرس الوجود ككل وليس هذه الموجودات الجزئية، وهى تدرس هذا الوجود برده إلى علله الأولى التى لا يمكن أن تكون موضوعا لهذه العلوم الجزئية، فضلا عن أنها العلم الذى يدرس قضايا الإنسان ومشـكلاته فـى عمومهـا وعلـى رأسها قضايا الأخلاق والسياسة والقضايا الإجتماعـية المختلفة من منظور شامل متكامل يصل الفيلسوف من خلاله إلى ادراك علاقة الإنسان بنفسه وبغيره من البشر، وعلاقته بالعالم الطبيعى وكذلك علاقته بالله خالق هذا العالم ومبدع كل ما فيه.

وبالطبع فإن هذا التعريف الذى قدمه أرسطو فى العصر اليونانى للفلسفة لـم يكن هو التعريف الأوحد لها، بل اختلفت النظرة إلى الفلسفة ومعناها من عصر إلى عصر وان ظلت مهامها ووظائفها واحدة فى كل العصور.

ثالثاً: مهام الفلسفة ووظائفها:

لقـد كان النشاط الفلسفى فى كل العصور يتمثل فى مهمتين رئيسيتين للفيلسوف هما: التحليل أو النقد، وبعد التحليل يأتى التركيب.

(أ) الفلسفة بوصفها تحليلاً: إن أول مهام الفيلسوف هى تحليل قضايا الواقع الـذى يعـيش فيه، اذ يدرس طبيعة الفكر السائد والعلاقة بين هذا الفكر السائد وبين الواقع المعاش، ويحلل مدى صلاحية المناهج الفكرية السائدة فـى معالجـة قضـايا ومشـكلات الإنسان فضلا عن أنه يدرس إمكانية الوصول إلى الحل الأمثل لهذه القضايا وتلك المشكلات من وجهة نظره. وبالطـبع فإن هذه المهمة التحليلية يتخللها قيام الفيلسوف بنقد كل الصور السـلبية فى الفكر السائد، كما يرفض كل الصور السلبية فى سلوك الناس وهو يحاول من خلال هذا التحليل النقدى الوصول إلى الحقيقة.

(ب) الفلسفة بوصفها تركيبياً: وبعد التحليل يأتى التركيب، حيث أن الفيلسوف بعـد أن يـدرس واقعة الفكرى وعلاقته بواقع الإنسان فى حياته اليومية وينـتقد الصـور السلبية فيها يبدأ فى نشاطه التركيبى؛ حيث يبحث عن أشـمل وأدق رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع ومعنى الحياه وهدفها، وهو يستهدف من هذا النشاط التركيبى تقديم صورة متكاملة عن الكون لا تغفل أى شئ من عناصر التجربة البشرية فيما يسمى "مذهب الفيلسوف"، فكأن المذهـب الفلسـفى لأى فيلسـوف هو ذلك التصور المتكامل الذى يقدمه الفيلسوف لحل كافة المشكلات سواء كانت مشكلات كونية أو إنسانية من وجهة نظره وان كانت وجهة نظر هذه لا تكون إلا بعد أن يحاول الجمع بيـن المعرفة النظرية للتاريخ الفكرى للإنسان ككل وبين التجربة الواقعية

للبشر سواء التجربة الفردية أو تجربة الجنس البشرى كله فى نسق واحد متكامل يسعى إلى تنظيم الحقائق فى كل واحد.

وعلى كل حال فإن هاتين المهمتين للفيلسوف يجعلانه إما يقدم تصويرا تفسيريا للواقع أو يقدم التبرير لما يحدث فيه أو يرفضه كلية ويقدم تصورا لما ينبغى أن يكون عليه الحال فى الواقع مستقبلاً.

وعلى هذا تبدو وظائف الفلسفة الثلاث:

١ - **تفسير الواقع:** وهذه أولى وظائف الفلسفة وأبسطها؛ حيث أن الفيلسوف يكون مشغولا بالنظر إلى الواقع الذى يعيشه ككل والتعبير عن هذا الواقع؛ لكن ليس التعبير الذى ينقل ما يجرى فيه نقلا فوتوغرافيا حرفيا، وإنما التعبير الذى يحاول الوصول إلى أعماق هذا الواقع ومحاوله تفسيره تفسيرا شاملا بحيث يصل إلى علل ما يجرى فيه من أحداث سواء كانت علمية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. والوصول إلى هذه العلل البعيدة للأحداث وللظروف التى يعايشها الفيلسوف فى واقعه لا تكون إلا إذا ربط الفيلسوف بين الأحداث الجارية الحاضرة وبين الأحداث الماضية، وهو فى هذا وذاك لا يهدف إلى استعراض هذه الأحداث استعراضا تاريخيا كما يفعل أى مؤرخ واعى فقط وإنما هو يستعرضها استعراضا كليا بهدف تقديم الفهم الشامل لها. ومن شأن هذا الفهم الشامل أن يساعده على التنبؤ بما يمكن أن يكون فى المستقبل سواء كان هذا المستقبل سيكون مجرد امتداد لأحداث الماضى والحاضر أو سيكون قطيعة معه وسيشهد تغييرا ضروريا أو محتملاً!

ولا شــك أن فــروعا معينة من الفلسفة تبدو فى غاية الأهمية فى هذا الإطــار التفســيرى الــذى تقوم به الفلسفة مثل فلسفة اللغة، وفلسفة التاريخ، وفلسفة السياسة فهذه الفروع الفلسفية الحديثة برهنت على أن الفيلسوف المهتم بتفسير الواقع لا يقف عند النظر فيما يجرى فيه من أحداث جزئية وإنما يسعى إلــى الإلمــام بعلل هذه الأحداث البعيدة، وإلى استشراف ما يمكن أن يحدث مستقبلا من تطورات، فضلا عن أنه يحاول بلورة صورة ما لهذا المستقبل.

وعلى ذلك فإن مهمة الفيلسوف هنا كما هى دائما ليست مجرد وصف الواقع وتفسيره بل إنه يسعى دوما إلى تجاوز هذا الواقع سواء بالرجوع إلى ما ورائة والبحث عن العلل البعيدة لما فيه، أو بالنظر إلى المستقبل والبحث عما يمكن أن يكون فيه.

٢- **تــبرير الواقــع:** إن الوظيفة التبريرية للفلسفة إنما تعنى أن ثمة فلاسفة أيدلوجييــن تــتلخص مهمتهم فى عصر ما فى تبرير ما يجرى فيه من أحــداث. وفــى هذا يبذل الفيلسوف جهدا فى إقناع معاصريه فى أنه لن يكون فى الإمكان أبدع مما هو كائن فعلا ومن ثم فهو يبحث معهم ولهم عــن كيفــية الــتوافق مع ظروف العصر والتعايش معها من خلال فهم أبعادها سواء كانت أبعادا إيجابية أو سلبية.

ولا ينــبغى التقلــيل من أهمية هذه الوظيفة للفلسفة فى أى عصر من عصــورها نظــرا لأنــه ما من عصر إلا وفيه مستجدات وتطورات ينبغى التلاؤم معها والتكيف معها ومع نتائجها!

إن الإنسان إنما يبحث دائما عن الحياة السعيدة أيا كانت الظروف الخارجية التي يحيا فيها ويعايش أحداثها. وهو لا يمكنه وحده أن يلتمس طريق هذه الحياة السعيدة ولا أن يعرف صورتها.

ومن هنا يأتي دور الفيلسوف الذي يمكنه من خلال دراسة ظروف هذا العصر الذي يعايشه ومعرفة أبعاده ومدى إمكانية تغييرها، أن يرسم طريقا للسعادة الفردية في ظل مجتمع يعاني من الظلم أو القهر الذي قد تمارسه سلطة ما سواء كانت سلطة سياسية أو دينية. لقد فعل هذا فلاسفة الرواق في العصر الروماني؛ حينما اشتد بطش أباطرة روما وزادوا من قهرهم وسطوتهم بدأ هؤلاء الفلاسفة يرسمون للناس طريقا لالتماس السعادة رغم كل الظروف الخارجية غير المواتية، فأوضحوا أن التماس السعادة يكون من الوعي بأن لا أحد يستطيع التحكم في نفس الفرد وفي سعادته الداخلية حتى وان أمكنه التحكم في حياة الجسم أو ايذائه.وضرب الرواقيون أنفسهم أروع الأمثلة على ذلك؛ فقد واجه سينكا الموت ببسالة وشجاعة أزعجت الطاغية نيرون الذي أمر بأن يقتل سينكا نفسه بقطع أحد شرايينه وظل سينكا ينزف الدم وهو يخطب في تلاميذه مؤكدا على المبادئ الرواقية في أن لا أحد يملك إرادة الإنسان في السعادة، وأنه لا بد من أن يحيا البشر جميعا أخوة سعداء في محبة وسلام، وأن عهد الطغيان والقهر إلى زوال وأن البشر بإمكانهم التماس السعادة في ذاتهم رغم قسوة الظروف!!

وهكذا فعل ابكتيتوس الرواقي الذي كان عبدا لأحد السادة فأراد أن يعاقبه ذات يوم فأخذ يلوي ساقه. فأخبره ابكتيتوس وهو يبتسم أنه سيكسر ساقه، ولما رآه سيده مبتسما ولا يصرخ من شدة الألم أخذ يلوي ساقه أكثر

حتى كسرت فما كان من ابكتيتوس إلا أن قال لسيده دون أن يفقد قدرته على التحكم فى نفسه: ألم أقل لك يا سيدى أنك ستكسر ساقى!!

إن تلك الفلسفة الرواقية لم يكن أعلامها يستهدفون تبرير الواقع بشكل سلبى يبرر أفعال هؤلاء الأباطرة الذين كانوا من أشد حكام الدنيا ظلما وجنونا، بل استهدفوا التأكيد على أنه يمكن للإنسان إذا ما امتلك ارادته جيدا ووعى الدور المنوط به من قبل القدر (أو العناية الإلهية) أن يؤدى هذا الدور بإيجابية وفهم وبدون أن يفقد سعادته الداخلية تحت أى ظروف مهما كانت قاسية أو مؤلمة.

ولا شك أن المسيحيين الأوائل فى القرون الأولى للميلاد قد تحملوا عبء الظلم وشدة العذاب ونجحوا فى الحفاظ على عقيدتهم وإيمانهم الذى لم يتزعزع بالدين الجديد، قد تأثروا فى ذلك بهؤلاء الفلاسفة الرواقيين الذين عاصروهم.

وما فلاسفة الرواق إلا مجرد مثل قديم على إمكان تبرير الواقع بالتكيف الإيجابى معه رغم قسوة ما فيه من ظروف. لكن الأمثلة على ذلك التكيف لم تتوقف طوال تاريخ الفلسفة سواء فى العصور الوسطى مسيحية كانت أو إسلامية أو فى العصور الحديثة.

٣- **تغيير الواقع**: إن هذه الوظيفة تضطلع بها الفلسفة إذا وجد الفيلسوف فى عصر ما أن ثمة أمراضا فى الواقع الفكرى أو الاجتماعى أو السياسى...إلخ تستدعى العلاج. ولما كانت المهمة الأولى للفيلسوف هى تحليل الواقع فهو يصل من خلال هذا التحليل إلى تشخيص هذه

الأمـــراض التى يعانى منها مجتمعه. وبالطبع فإنه يركز فى تحليله على الأمـــراض الفكرية لأن الفيلسوف إنما يرى دائما أن الفكر هو الذى يقود الواقـــع، وأن النظر إلى الصورة السائدة للفكر فى مجتمع ما تكشف عن طبـــيعة هـــذا المجتمع ومدى تخلفه أو مدى تقدمه. ومن ثم فهو عادة ما ينجح فى معرفة صورة هذا الفكر السائد ويشخص الأمراض التى يعانى مـــنها مجـــتمعه فـــى هذا العصر الذى يعيشه، وعادة ما يكتشف أن ثمة ضرورة لنقد هذا الواقع الفكرى بالكشف عن الأمراض التى يعانى منها ومـــن ثـــم فهـــو يتساءل عن كيفية تخليص مجتمعه من هذه الأمراض الفكرية التى جمدت مجتمعه أو التى تعوق تقدمه وتطوره. ومن هنا تأتى دعوتـــه إلـــى ضرورة تغيير هذا الواقع إلى الأفضل وهو عادة ما يرسم صورة لهذا "الأفضل" الذى يراه من وجهة نظره فى كافة مجالات الحياة أو فى ذلك المجال الذى ركز فى تحليلاته عليه!

هكـــذا فعـــل أفلاطون فيلسوف الفلاسفة حينما اكتشف من النظر فى ظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية التى كثرت أمراضها لدرجة أن أعدم الأثينيـــيون ســـقراط وهو الذى حاول إصلاح حال آثينا ومواطنيها، اكتشف ضرورة رسم صورة للمجتمع السياسى وكيف ينبغى أن يكون؛ فرسم معالم للمجـــتمع الأمثل من وجهة نظره فيما عرف لدية بالدولة المثالية التى تستند علـــى أن يحقق كل فرد أولاً العدالة داخل نفسه بإقامة التوازن بين وظائف نفســـه عـــن طـــريق ممارســـتها متحليا بالفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة، وإذا ما نجح كل فرد فى التحلى بفضيلة العدالة داخل نفسه بالتحلى بهذه الفضائل الثلاث فإنه سيصبح حتما أحد أفراد ذلك المجتمع الأمثل الذى

يـؤدى فـيه كـل فرد وظيفته داخل طبقته على أكمل وجه متحليا بالفضيلة السياسية المناسبة، إذ يتحلى المنتجون بفضيلة العفة، ويتحلى الجنود بفضيلة الشجاعة، ويتحلى الحكام بفضيلة الحكمة.

وهكـذا كانـت دعوى أفلاطون إلى ضرورة تغيير المجتمع من أفراد يبحثون عن تحقيق مصالحهم الذاتية غير عابئين بمصلحة المجتمع ككل، إلى مجـتمع يتكون من أفراد يتحلى كلا منهم بهذه الفضائل الضرورية لصلاح المجتمع الإنسانى ككل!

وهـذا مجـرد مثل قديم بدأت منه وسارت على دربه المذاهب الفلسفية الكبرى فى تاريخ الفلسفة، تلك المذاهب التى رسمت دائما صورة لما ينبغى أن يكـون علـيه الحال فى المستقبل بعد أن رفضوا صورة الواقع الذى عايشوه وانطلقوا فى رسم معالم مذاهبهم الفلسفية الجديدة من خلال تشخيص أمراضه. ولعـل أبرز الأمثلة على تلك المذاهب؛ مذاهب فلاسفة العصر الحديث الأوائل بـيكون وديكارت اللذين رسما مناهج جديدة للتقدم الفلسفى والعلمى مع مطلع العصـر الحديـث، ومذاهب فلاسفة الليبرالية الحديثة كجون لوك ومونتسيكو وجـون اسـتيوارت مل وغيرهم أولئك الذين دعوا إلى ضرورة الانتقال من صـورة المجتمعات الاقطاعية التقليدية إلى مجتمعات تؤمن بالحرية السياسية والاجتماعـية بكافـة أشكالها ثم بالحرية الاقتصادية التى تتيح للفرد أن يمتلك بقـدر ما يعمل وينجح فى توسيع أعماله الناجحة لصالح تقدم مجتمعه ورفاهية أفـراده ثم نجد أبرز الأمثلة على تلك الفلسفات الداعية إلى تغيير الواقع حتى ولو كان ذلك عن طريق التدخل والعمل المباشر فى الواقع، الفلسفة الماركسية التى جاءت لتدعو إلى ضرورة الانتقال من المجتمعات الرأسمالية التى تمخض

عـــنها أمراضا سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة شخصها أعلامها خاصة ماركس وانجلز جيدا، إلى المجتمع الاشتراكى ثم إلى الشيوعية الكاملة بعد ذلك حتى يتحقق المجتمع الأمثل من وجهة نظرهما، ذلك المجتمع الذى حلموا بأنه ســـيوفر الحلـــول المثلى للمشكلات التى ترتبت على تطبيق النظم الاقتصادية والسياسية الليبرالية.

وهكذا نجد سلسلة من الفلسفات التى ظهرت فى العصر الحديث والتى دعـــت إلى تغيير الواقع سواء على الصعيد الفكرى والعلمى أو على الصعيد السياسى والاجتماعى أو على الصعيد الاقتصادى.

والحقـــيقة أنـــه ما أن يظهر مذهب يدعو إلى تغيير الواقع إلى صورة معيـــنة لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع فى عصر ما، حتى يظهر بعد فتره أن ثمة مشكلات وأمراضا نتيجة محاولة تطبيق هذا الذى كان "ما ينبغى أن يكـــون"، وهذه المشكلات والأمراض الجديدة التى ترتبت على التطبيق كانت الســـبب فى أن تظهر فلسفات أحدث تدعو إلى تجاوز تلك المشكلات بتقديم حلولا جديدة تمثلت فى تلك المذاهب الفلسفية الأحدث وعلى هذا النحو تتطور الفلســـفة وتتجدد المذاهب الفلسفية من خلال نقد المذاهب السابقة وانعكاساتها فى الواقع.

إن الفلســـفة بهذا دعوة دائمة إلى تجاوز الواقع المعاش إلى واقع جديد أكـــثر تحقـــيقا للسعادة الإنسانية، ولما كانت السعادة نسبية ومتأثرة بظروف معينة فى كل عصر، فإن المذاهب الفلسفية تقود عجلة التقدم الإنسانى بتقديم الأفاق الجديدة التى ينبغى لهذا المجتمع أو ذاك، فى هذا العصر أو ذلك، أن ينتقل إليها حتى يحقق مرحلة جديدة من تقدمه.

رابعاً: الفلسفة والواقع: (الفلسفة مرآة الواقع):

إن الفلسفة في ضوء ما قدمنا إنما هي النشاط العقلي الذي يسعى فيه الإنسان عموماً إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة نفسه والعلاقات بين هذين الأمرين في التجربة الانسانية ككل والفيلسوف في سعيه الدائب إلى فهم ذلك إنما يستفيد من اكتشافات العلماء ورؤى الفنانين والأدباء والمتصوفة، ومن نتائج أبحاث المؤرخين. ولذلك فهو يقدم في رؤيته الفلسفية خلاصة ثقافة عصره كله فضلا عن أنه يحاول استشراف آفاق المستقبل بتقديم رؤيته حول ما ينبغي أن يكون عليه الحال في كافة القضايا التي تشغله وتشغل معاصريه.

ومن هنا ندرك أن الفلسفة والفيلسوف لم يكونا منفصلين يوما عن الواقع المعاش؛ فالفيلسوف دائما ابن عصره يعيش كافة قضايا مجتمعه الفكرية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية ويعبر عنها، وإذا كان ينتهي إلى تقديم رؤياه حول ما ينبغي أن يكون عليه الحال، فإن ذلك يكون من خلال هذه المعايشة للواقع الذي يحيا فيه. ومن ثم فاتهام الفيلسوف بأنه الرجل الخيالي الذي يعيش في برجه العاجي بعيدا عن الناس وعن المجتمع إنما هو اتهام باطل، لأن الفيلسوف حتى وهو في حالة العزلة التي تساعده على بلورة أفكاره إنما يكون شغله الشاغل هو كيف يصل إلى حلول لمشاكل مجتمعه. وليس أدل على ذلك من أن القضايا الأساسية التي يعالجها الفلاسفة تختلف من عصر إلى عصر حسب ما يستجد في هذا العصر أو ذاك من متغيرات ومشكلات تتطلب الدرس وتقديم الحلول. وإذا كان العلماء يقدمون الحلول الجزئية كل في ميدان تخصصه، فإن الفلاسفة يقدمون الرؤية المستقبلية الشاملة التي يتحرك في اطارها وعلى هداها هؤلاء العلماء؛ ففي العصر

اليونانى مهد الفلاسفة الطريق إلى فهم العالم الطبيعى ووضعوا كافة المشكلات المتعلقة بذلك على بساط البحث العلمى دون أن ينجحوا فى تقديم الحلول إلا للمشكلات التى تتعلق بفهم طبيعة الإنسان ومشاكله خاصة المشكلات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

وفى العصر الوسيط تغيرّ الحال بظهور الأديان فظهرت المسيحية وبعدها ظهر الإسلام، فكانت المشكلة التى واجهها الفلاسفة هى كيفية التوفيق بين ما جاءت به الأديان السماوية وبين ما قال به الفلاسفة العقليون وشغلتهم قضية نزول الشريعة موافقة لما اهتدى إليه العقل الإنسانى وخاصة فى فلسفات كبار الفلاسفة السابقين من أمثال أفلاطون وأرسطو، وكانت الرسالة الحضارية التى أداها فلاسفة الإسلام للبشرية أنذاك هى محاولاتهم اثبات أن ما أتت به الشريعة الإسلامية يتوافق مع العقل، وأن الحق لا يضاد الحق، فما توصل إليه الفلاسفة حول أصل الوجود وطبيعته وحول طبيعة الإنسان ومصيره إنما أكدته الشريعة الإسلامية فضلا عن أن الشريعة أوضحت ما كان غامضا أمام عقول الفلاسفة واتخذ فلاسفة الإسلام من ذلك دليلا على عمومية الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان لأنه من الحتمى أن ينتهى أى عقل مفكر موضوعى إلى الإيمان بالوجود الإلهى وبواحدية الإله وبضرورة أن يكون هناك ثواب وعقاب فى الآخرة يستند إلى أفعال الإنسان فى هذه الحياة، فإن كانت أفعالة خيرة لاقى المصير الحسن وإن كانت شريرة استحق العقاب الأخروى.

وهكذا الحال فى العصور الحديثة حيث ظهرت الحاجة الملحة إلى ضرورة التقدم العلمى بانفصال العلوم عن الفلسفة وعن الدين، فكانت الدعوة

الأساسية للفلاسفة فى مطلع العصر الحديث إلى مناهج علمية وفكرية جديدة تقود هذا التقدم فى مختلف المجالات، فكانت دعوة ديكارت إلى تجديد الفكر الإنسانى عن طريق اصطناع الشك فى كل شئ حتى يتمكن العقل من قبول الحقـيقة على أساس من معيار "البداهة والوضوح"، وكانت دعوة بيكون إلى تجديـد العلم على أساس من استخدام المنهج الإستقرائى الذى يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فعلا فى العالم الطبيعى دون الإلتفات إلى أراء السابقين العلمية خاصة وأن تلك الآراء التى قيلت كانت فى أغلبها مجرد وجهات نظر عقلية حول الظواهر الطبيعية.

ولما طغى التقدم العلمى إلى حد تهديد قدرات الإنسان الإبداعية وتدمير البيئة الطبيعية بمختلف أنواع التلوث بدأ الفلاسفة فى العصر الحالى يتجهون إلى مناقشة تأثير التقدم التقنى والعلمى على الإنسان محاولين ترشيده لصالح الإنســان. وقـد بدأوا يدقون ناقوس الخطر لتنبيه القادة وعلماء العصر إلى ضرورة مراعاة التوازن بين مطالب الإنسان المادية ومطالبه الروحية، وإلى مراعاة التوازن بين البيئة الطبيعية والبيئة الاصطناعية وضرورة ألا تطغى البيئة الصناعية لدرجةً تفقد الإنسان الإحساس بالبيئة الطبيعية والاستمتاع بها حتى لا يفقد فطرته التى خلقه الله عليها.

إن الفلسفة إذن فى كل عصورها كانت تساير مشكلات العصر وتتجدد معهــا وكانت دائما مرآة تعكس مدى تعقد وتجدد مشكلات كل عصر، وكان الفلاسفة دائما يحاولون الإرتقاء بالانسان إلى الأفضل عبر تحليلاتهم النقدية للمشـكلات القائمة ومحاولة وضع الحلول الشاملة لها. ويخطئ من يظن أنه يمكــن للإنسان أن يعيش بدون فلسفة، فالإنسان بوصفه الكائن العاقل الأوحد

فـــى هـــذا العالم إنما ميزه الله بالعقل والتفكير، وبمجرد أن يستخدم الإنسان العادى عقله فى تقدير الأمور وفى استشراف آفاق الواقع الذى يعيش فيه فهو يفعل فعلا من أفعال التفلسف.

خامساً: بين الحكمة العملية والفلسفة:

ويمكـــن أن نمـــيز بين هذا النوع من التفلسف الذى يقوم به الإنسان العادى حينما يفكر فى أمور حياته وفيمن حوله وفى كيفية التعامل مع نفسه وجـــيرانه ومع الآخرين عموما، وبين فعل التفلسف الذى يقوم به الفيلسوف علـــى أســـاس التميـــيز بين الغايات التى يستهدفها كل من الإنسان العادى والفيلسوف؛ فالإنسان العادى حينما يتفلسف ويحاول تكوين وجهة نظر معينة حـــول كـــل ما يدور حوله فإنما يقتصر تفلسفه على تقديم نوع من "الحكمة العملية" التى تكون عادة نتيجة تراكم خبراته وثقافته الشعبية، بينما يستهدف الفيلســـوف المحترف من فلسفته تقديم نوعا آخر من الحكمة يمكن أن نسميه "الحكمـــة الـــنظرية"، فالفيلســـوف يفكر لكى يقدم لنا تحليلا شاملا لمشكلاتنا العامـــة ولـــيس فقط لمشكلاته الخاصة، إنه يفكر لكى يقدم حلولا شاملة لهذه المشكلات وان كانت هذه الحلول تتسق مع مذهبه الفكرى العام.

وفى اعتقادنا أن الفارق بين نوعى الحكمة ليس كبيرا بالقدر الذى يبدو عليه فى نظر الكثيرين؛ اذ أن أول الفروق بين الحكمة العملية التى يصوغها الإنســـان العادى وبين الحكمة النظرية التى يقدمها الفيلسوف المحترف يكمن فـــى أن الأول يعبر عن حكمته الخاصة مستخدما لغة بسيطة هى تلك اللغة الـــتى يستخدمها عادة الإنسان العادى فى حديثه اليومى. أما الثانى فهو يعبر عـــن فلســـفته الخاصـــة مستخدما المصطلحات الفلسفية الدقيقة التى عادة ما

يستخدمها الفلاسفة للتعبير عن أفكارهم حينما تبلغ حدا معينا من التجريد. ولا يضير الفيلسوف استخدام المصطلحات الفنية الخاصة لأن الفلسفة ككل العلوم علم له مصطلحاته الخاصة.

وربما تكون هذه المصطلحات الفنية التى درج الفلاسفة على صياغتها والتعبير عن مذاهبهم الفلسفية من خلالها هى السبب الرئيسى فى ذلك الحاجز الكبير الذى يفصل بين معظم الفلاسفة وبين عامة الناس. والحقيقة التى لاشك فيها أنه بمجرد أن يتعرف الإنسان العادى على معنى هذه المصطلحات التى يستخدمها هذا الفيلسوف أو ذاك فإنه يتعجب لوجوه الشبه الكثيرة التى قد تبدو بين فلسفة هذا الفيلسوف وبين ما يؤمن هو به فى حياته العادية.

أما الفارق الثانى بين الحكمة العملية والحكمة النظرية الفلسفية، فهى تبدو حينما نقارن مثلا بين أى مثل شعبى نؤمن به، وبين أى مذهب فلسفى نطلع عليه؛ فسنجد أن الحكمة العملية الشعبية تقوم على التكثيف الشديد للعبارة حيث يريد الحكيم أن يعبر بعبارة واحده قصيرة عن خلاصة تجربته الطويلة فى الحياة، بينما نجد أن الفيلسوف يمتاز بقدرته الفائقة على التحليل والنظر فى التفاصيل ورد كل الأشياء مهما كانت ضئيلة إلى أسبابها وهو حينما يفعل ذلك إنما يفعله لكى يكون تفكيره صريحا وواضحا، ولكن المشكلة أنه ليس لدى معظم الناس القدرة الكافية أو الدافع الكافى لكى يتابعوا هذه التحليلات الدقيقة حتى تتكشف أمامهم الحقيقة التى يسعى الفيلسوف إلى إظهارها واثباتها من خلال تحليلاته هذه.

ولعل الفارق الثالث بين الحكمة العملية والحكمة النظرية يكمن فى أن الحكمة العملية تأتى متفرقة وأحيانا متناقضة مع بعضها البعض مثلما نجد

فى أمثالنا الشعبية التى قد تتناقض حول الموضوع الواحد؛ فنحن نقول مثلا "اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب" بينما يقول مثل آخر "القرش الأبيض ينفع فى اليوم الأسود"!!، أما المذاهب الفلسفية التى يقدمها الفلاسفة فتتميز بالإحكام العقلى الذى يقوم على التنظيم الدقيق للأفكار وعلى تتابعها المنهجى المصحوب عادة بالأدلة والبراهين لدرجة أنه اذا وجدنا لدى الفيلسوف أى تناقض بين الأفكار داخل مذهبه كان ذلك مدعاة للهجوم عليه ونقد مذهبه.

ومع كل تلك الفروق التى تبدو بين حكمتنا العملية التى نهواها ونتمنى أن نوصف بها، وبين الحكمة الفلسفية التى كثيرا ما نبتعد عنها ونخاف منها. فإن الحقيقة أن هذه الفروق تتضاءل إذا ما أصر كل منا على أن يتعلم من الفيلسوف هذه المميزات الثلاثة التى يتمتع بها:

(١) استخدام المصطلحات الدقيقة فى التفكير بشرط أن يكون هناك اتفاق على استخدام كل منها بمعنى محدد وهنا يكون دور المنطق هاما فى حياتنا اليومية.

(٢) الإلتزام بتحليل الأفكار التى يؤمن بها وردها إلى أصولها حتى تكتسب الوضوح المطلوب ويفهم كل منا رأى الآخر حتى ولو رفضه أو انتقده فيما بعد.

(٣) أن نعبر عن أفكارنا بطريقة منهجية منسقة بحيث تأتى النتائج متسقة مع المقدمات التى نبدأ منها التفكير فى أى موضوع وهذا يؤدى بالضرورة إلى ازالة أى تناقض فى التفكير ويجعله واضحا.

سادساً: بين الفلسفة والعلم:

وإذا كنا قد ميزنا فى الفقرة السابقة بين الحكمة العملية حكمة الإنسان العادى وبين الحكمة النظرية التى هى الفلسفة، فإن تمييزا آخر نراه ضروريا بين الفلسفة والعلم. وبالطبع فإن فروقا كثيرة بين الفلسفة والعلم من حيث نقطة البدء التى ينطلق منها كلاهما ومن حيث موضوعات البحث ومن حيث المنهج المتبع فى الدراسة فضلا عن النتائج التى يرجى الوصول إليها.

فمن حيث نقطة البدء التى ينطلق منها العلم فهى بالطبع الواقع الجزئى المحدود، فموضوعه هو دراسة هذه الوقائع أو الظواهر الجزئية فى هذا العالم الطبيعى. وبالطبع فإن كل علم يقتطع جزء من هذه الظواهر ويختص بدراستها، فعلوم الحياة تختص بدراسة الكائنات الحية، إذ تدرس علوم الحيوان الظواهر الحيوانية وكل ما يتعلق بها، وعلوم النبات تدرس كل ما يختص بالنباتات، وعلم الفلك يختص بدراسة الظواهر الحيوية وحركة الكواكب والأفلاك. وهكذا.. بينما الفلسفة ينطلق فيها الفيلسوف من دراسة ما وراء هذا الواقع المحسوس؛ فالفيلسوف حتى وهو يلاحظ الواقع الذى يعايشه سواء المتعلق بالإنسان وقضاياه، أو الطبيعة ومشكلاتها لا تتركز ملاحظاته على جزئى من الجزئيات بقدر ما يلاحظ مدى الارتباط بين جزئيات ظاهرة كلية معينة فنقطة بدء الفيلسوف هى دراسة الكل الماثل فى جزئياته، بينما نقطة بدء العالم دراسة الجزئيات للوصول إلى النتيجة الكلية.

وبالطبع فإن ثمة جدلا بين الفلسفة والعلم فى هذه المسألة فكلاهما يستفيد من الأخر فتأملات الفلاسفة كثيرا ما أفادت العلماء فى تفهمهم

للظواهـر الطبيعية، وكثيرا ما قادت حدوس الفلاسفة التطور العلمى وأحيانا مـا تسـبقه. وتـاريخ الفلسفة يزخر بأولئك الفلاسفة الذين نجحوا من خلال تـأملاتهم العقلية وملاحظاتهم الحسية أن يسبقوا بحوث العلماء حول تفسير الطبيعة؛ فمنذ ظهور الفلسفة اليونانية نجد ديمقريطس فى القرن الخامس قبل الميلاد يـتحدث عن الذرة كأصل للعالم الطبيعى، ونجد فيثاغورس يسبق علماء العصر الحاضر فى ضرورة تفسير الطبيعة تفسيرا عدديا ويربط بين فهـم الطبـيعة وبين المعرفة الرياضية ويتحدث عن أن ماهية أى شئ إنما تكمـن فـى شـكله الهندسى المعبر عنه بخطوط ونقاط (أى بالأعداد حسب التصور اليونانى للأعداد).

وإذا كـان ذلـك قـد حدث فى الماضى البعيد، فقد حدث مثله فى كل العصـور فقـد كـان الفلاسـفة من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت واسبينوزا وليبنتز وغيرهم من أصحاب الاكتشافات العلمية الباهرة ومِنْ مَنْ ابتدعوا المناهج الحديثة فى التفكير العلمى والفلسفى على حد سواء.

وإذا كـان هـذا عن استفادة العلم من تأملات الفلاسفة، فإن الفلاسفة أيضـا قد وظفوا العلم والنظريات العلمية فى فلسفاتهم المختلفة، وقد بلغ هذا التوظـيف الفلسفى للعلم ذروته فى العصر الحديث؛ حيث غلب على فلسفات هذا العصر الطابع العلمى وصارت جميعا تسمى نفسها فلسفات علمية نظرا لاسـتفادة معظـم التيارات الفلسفية المعاصرة من العلم؛ فقد غلب على هذه الفلسـفات المعاصرة الطابع الوصفى الذى يلتزم بحدود الواقع مثلهم فى هذا مـثل العلمـاء؛ فتـيارات مـثل الوضـعية التقليدية والوضعية المنطقيه، والبراجماتـية والواقعـية الجديدة والفلسفة التحليلية والفلسفة الماركسية، بل

وفلسفة الظواهر أو الفلسفة الفينومينولوجية.. كلها تيارات تلتزم بحدود الواقع وتـنطلق منه وتكاد تقف فى تفسيره عند حدود الوصف سواء كان التركيز علـى الظواهـر الإنسـانية أو على فهم الوجود وإدراك حقيقته، سواء كان الاهـتمام منصبًا لديهم على ظاهرة اللغة كما عند التحليليين أو منصبا على التماس طريق جديد لحياة الإنسان كما عند البراجماتيين والماركسيين.

وبالطـبع فإن من الضرورى أن ندرك أنه على الرغم من هذا الجدل الدائـر بيـن البحث الفلسفى والبحث العلمى واستفادة كلا منهما من الأخر وتوظـيف كـلا منها لنتائج الآخر، فإن منهج البحث لا يزال مختلفا؛ فنظرة الفيلسـوف لا تـزال هـى الـنظرة الكلية الشاملة للظواهر التى يفكر فيها ويتأملها. إذ لا يزال الفيلسوف غير معنى بالبحث فى العلل القريبة للظواهر ولا يزال لا يعنيه الوصول إلى تفسير جزئى لظاهرة جزئية ما بقدر ما يعنيه الوصـول إلـى العلة الكلية لسلسلة ما من الظواهر تنتمى لموضوع ما فى مجالات الحياة المختلفة أو فى مجال دراسة الوجود ككل.

وعلـى العكس من ذلك لا يزال العلماء يستخدمون منهجا تجريبيا فى دراسـة الظواهـر رغم اتساع مساحة استخدامهم للعقل والتأمل العقلى فى الوصـول إلـى الافتراضات المزمع أن تفسر الظواهر أو فى ابتداع طرق جديدة للتفسير العلمى.

ومعـنى ذلـك أن الفلسفة لا يزال يغلب عليها الطابع العقلى والتحليل الكلـى الشامل للظواهر رغم اعتراف الفلاسفة وخاصة فى العصر الحاضر بأهمية النظرة التجريبية والاستفادة منها فى فهم ظواهر الحياة والوجود، كما أن العلم لا يزال يغلب عليه الطابع التجريبى المستند على الملاحظات الحسية

المباشـــرة أو غـــير المباشـــرة للظواهر رغم اتساع أفق العلماء فى العصر الحاضر واعترافهم بدور كبير للعقل فى قيادة التقدم العلمى سواء فى تفسير الظواهر أو فى ابتداع المناهج الجديدة للبحث العلمى.

إن الفلسفة والعلم طريقان ضروريان لاكتشاف الحقيقة ولاستمرار تقدم البشر فى فهم العالم وحقيقة الوجود الذى يعيشونه. ولا غنى للإنسان إن أراد أن يستمر الإطراد فى التقدم الذى يصنعه – وهو لاشك صانعه رغم أنفه – عن وجهى إدراك الحقيقة: الوجه الفلسفى والوجه العلمى.

وقد يقول قائل هنا: أن أهمية الفلسفة فى العصر الحاضر تتضاءل إذا قيست بأهمية العلم وبدوره الخطير فى حياة البشر!

ولهـــذا القـــائل أقـــول: لقد انقضى ذلك العصر الذى قللت فيه بعض التـــيارات الفلسفية والعلمية من دور الفلسفة، بل وتصورت أنها ماتت أو لم يعد لها أى دور.

فالحقـــيقة التى تجلت فى عصرنا الحالى أن التقدم العلمى المطرد بما يترتـــب عليه من تكنولوجيات متطورة تغير حياة الإنسان إلى الأفضل وإلى الحـــياة الأكـــثر رفاهة وسعادة كل يوم. إن هذا التقدم ذاته كان له من الآثار السلبية المدمرة على الطبيعة والخطرة على حياة الإنسان ما دعى الجميع إلى الشـــعور بأهمـــية الفلســـفة فى الحد من هذا التوجه العلمى نحو المزيد من المخترعات ذات الآثار السلبية على حياة الإنسان وعلى تدمير البيئة الطبيعية التى يحيا فيها!

إن فـــروعا جديدة للفلسفة قد ظهرت وتطورت لتواكب هذه التطورات العلمـــية مثل فلسفة العلوم وفلسفة التاريخ والحضارة، وفلسفة البيئة. إن هذه الفـــروع الجديدة للفلسفة قد تبلورت ثم تدعمت وتطورت لتقدم الفهم الأشمل والأدق لحـــياة الإنســـان فى عصر العلم، ولتكشف أمام العلماء وأمام عموم الـــناس علـــى حد سواء أن التقدم العلمى ينبغى ألا يكون على حساب تدمير البيـــئة الطبيعية الملائمة لحياة الإنسان، كما ينبغى ألا يكون على حساب قيم إنسانية قد ترسخت وقادت حياة الإنسان طوال تاريخه.

ومـــن هنا فقد نبه الفلاسفة فى العصر الحالى إلى خطورة فروع علمية جديـــدة ومواصـــلة الأبحاث فيها مثل الهندسة الوراثية وعلوم الجينوم البشرى والبيولوجـــيا الحاســـوبية. وإذا كـــان فلاسفة العلم وفلاسفة البيئة قد قاموا ولا يزالون يقومون بهذا الدور فى العصر الحالى، فإن فلاسفة التاريخ والحضارة قد نبهوا إلى أن مسيرة التاريخ والحضارة الإنسانية لا يتوقف فقط على اطراد الـــتقدم العلمى والتكنولوجى إلى ما لانهاية له، بل إن العلم هو أحد المقومات الحضـــارية وإن كان يمثل فى العصر الحالى أهم هذه المقومات فلا ينبغى أن نغـــالى فـــى هذا الاتجاه لدرجة أن نهمل مقومات ضرورية أخرى مثل الدين والفـــنون والآداب والأخلاق. أوضح هؤلاء الفلاسفة أن احياء هذه المقومات الحضـــارية الأخرى وتفعيل دورها فى حياة الإنسان المعاصر صار ضروريا حـــتى يحـــيا الإنسان حياة متوازنة لا تركن إلى مجرد اشباع المطالب المادية اللذيـــة التى يصنعها التقدم التكنولوجى ويزيد فيها يوما بعد آخر، بل لابد من الحـــد من هذا التوجه الإنسانى نحو الاشباع اللذى المادى الذى لا يتوقف عند حـــد، إن لم نخضعه للإلتزام بضوابط أخلاقية ودينية معينة، وإن لم نحد منه

عن طريق التركيز على الإشباع المعنوى والعاطفى؛ فالإنسان ليس جسدا فقط، وإنما هو جسد وعقل ووجدان وإن كان العلم يشبع مطالب الجسد ويركز عليها، فإن الفنون والآداب الراقية ترقى الوجدان وتهذب النفس، كما أن الفلسفة والدين ضروريان فى مخاطبة عقل الإنسان ووجدانه والسمو بهما إلى فهم حقيقة الوجود ككل، وحقيقة الوجود الإنسانى على وجه الخصوص، فمن شأن هذا الفهم لحقيقة الوجود والإنسان أن يزيد من إنسانية الإنسان وأن يحد من تركيزه على اتباع مطالبه الحيوانية – الشهوانية – اللذية!

سابعاً: بين الفلسفة والدين:

إن الخبرتين الفلسفية والدينية قديمتان قدم الإنسان ذاته، وقد ارتبطا لديه منذ البداية؛ فبعد أن نجح الإنسان الأول فى السيطرة على الطبيعة البكر وجعل ظروفها ملائمة لحياته كان من الطبيعى أن يفكر فى حقيقة هذا العالم الذى يعيش فيه ويتساءل عن أصله وأصل الوجود ككل وهذه التساؤلات هى فى صميمها كما أشرنا سابقا تساؤلات فلسفية قدمت الحضارات الشرقية القديمة أولى إجابات الإنسان المتأمل عليها. وقادته هذه التساؤلات وتلك الإجابات إلى الإيمان بنوع من العقيدة الدينية حول طبيعة هذا العالم وأصله. وبالطبع فقد اختلفت هذه العقيدة الدينية عند الشعوب بحسب خبرة كل شعب وبحسب ظروفه البيئية المختلفة.

وبالطبع فلم يكن ممكنا فى ذلك الوقت الفصل بين الخبرة الدينية والخبرة الفلسفية فكلاهما كان بمثابة بحث عقلى مغلف بالأسطورة والخيال للوصول إلى حقيقة ظن البشر حسب خبراتهم المختلفة أنها مؤكدة ترقى إلى إمكان الاعتقاد الدينى الذى لا يتزعزع فيها!

وشيئا فشيئا بدأت الخبرتان تتمايزان لدى الإنسان وخاصة بعد أن ظهرت الفلسفة لدى اليونان وتطورت حتى نجح أرسطو فى بلورة تصور شبه متكامل عن تمايز البحث الفلسفي عن البحث العلمى وتميز كلاهما لديه عن العقيدة الدينية. فكان أول الفلاسفة والعلماء اليونان الذين قدموا فلسفتهم بعيدا عن النزعة الدينية.

أما على الصعيد الدينى فقد حدث هذا التمايز بين الخبرتين الدينية والفلسفية منذ أن نزل الوحى الإلهى بالشرائع الدينية المنّزلة وخاصة فى المسيحية ثم الإسلام، فقد حسمت هذه الشرائع الدينية المنزلة مسألة الفرق بين هاتين الخبرتين بصورة واضحة وأصبح الناس يميزون بوضوح بين الدين باعتبارة خبرة تستند على الإيمان والتسليم بما ورد فى النص الدينى، وبين الفلسفة باعتبارها خبرة تتعلق بنتائج بحث العقل الإنسانى فى الوجود. وصار اختلاط الدين بالفلسفة الذى كان ضرورة حتمتها فى الزمن القديم طفولية التفكير الإنسانى مسألة تنتمى إلى تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة على صعيد التمييز بينهما، بقدر ما طرح على العقل الإنسانى وخاصة لدى المؤمنين بهذه الشرائع السماوية تساؤلات جديرة بالنظر والاعتبار مثل، ما جدوى الفلسفة فى وجود الدين؟! أو بمعنى أوضح ما وجه الحاجة للبحث العقلى الفلسفى فى حقيقة الوجود بعدما اتضحت الكثير حول حقيقته من خلال النصوص المنّزلة؟!

وقد ترتب على هذا التساؤل وغيره من التساؤلات التى طرحها العقل المؤمن أن ظهر نوع من العداء أحيانا والصراع أحيانا أخرى بين رجال الدين والفلاسفة. وترتب على هذا العداء أو الصراع ظهور فرق دينية

تحـــارب الفلسفة بحجة أنها ضد الدين والحقيقة التى أدركتها هذه الفرق بعد الردود التى توالت من الفلاسفة منذ عصر مدرسة الاسكندرية الفلسفية حتى الفلســـفة الإســـلامية، أنه لا يوجد أى تعارض بين الدين والفلسفة فالحق لا يضـــاد الحـــق، وأن الحجة العقلية الفلسفية داعمة للإيمان والاعتقاد الدينى ومؤكـــدة له وهـــذا مـــا سيرد تفصيله فى معالجة قضية التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وإذا كانـــت تلك إشكالية قد صاغها وقدم لها الحلول فلاسفة العصور الوســـطى مـــن مسيحيين ومسلمين، فإن ما يعنينا الآن هو بيان الفروق بين الديـــن والفلسفة مع ادراكنا لحقيقة وضرورة العلاقة بينهما. وربما يكون من الأفضل بيان هذه الفروق من حيث التمييز بينهما من حيث الموضوع، ومن حيث المصدر والمنهج، ومن حيث الغاية التى يستهدفانها.

أولاً: أمـــا مـــن حيث الموضوع؛ فنجد أنه على الرغم من أن الدين والفلسفة يلتقيان فى معالجة موضوعات معينة مثل أصل العالم، وطبيعة الإنسان، وطبيعة الوجود.. إلخ، إلا أن لكل منهما موضوعاته المستقلة والتى لا تـــتقاطع مع موضوعات الآخر فى أحيان كثيرة؛ فالفيلسوف يهتم كثيرا بالمشـــكلات العلمـــية للعـــالم وتفسيرات العلماء وتحليلها، ويهتم أيضا بمشـــكلات وقضـــايا الإنســـان المعرفـــية واللغوية والجمالية والبيئية والحضارية. إن اهتمامات الفيلسوف لا تتوقف عند حد والبحث الفلسفى يتسم عموما بالشمول واتساع آفاق التأمل وتجدده. وليس أدل على ذلك من قول الفارابى "لا يوجد شئ إلا وللفلسفة فيه مدخل".

ورغـــم ذلـــك فـــإن للعقل الإنسانى المتفلسف حدودا ينبغى أن يتوقف عندها؛ فثمة مسائل غيبية يعجز عن الخوض فيها وإدراك أى حقائق بشأنها.

ومـــن هنا كانت الحقيقة الفلسفية دائما سواء فيما يتعلق بالموضوعات الميتافيزيقـــية أو حـــتى فى الموضوعات الطبيعية أو الإنسانية حقيقة نسبية يدركها كل فيلسوف من زاوية معينة حسب رؤيته الفلسفية المتميزة. إن أبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية إذن أنها إنسانية نسبية أى ذات أوجه متعددة بعكس الحقـــيقة الدينية فهى حقيقة مطلقة مصدرها علوى سماوى إلهى وهى بذلك تنأى عن أى شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير. وبالطبع فإن كون الحقيقة الفلســـفية نسبية أو حماله أوجه لا يعيبها أو يقلل من قيمتها لأن تلك الأوجه المـــتعددة للحقيقة الفلسفية ترجع أولا إلى طبيعة الموضوعات التى يتناولها الفلاسفة بالبحث والتأمل، وترجع ثانيا إلى اختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم الفلســـفية، وترجع ثالثا وهذا هو الأهم إلى أن الإختلاف فى الرأى حول أى موضوع إنما هو من صميم الطبيعة البشرية.

ثانـــياً: أمـــا من حيث المنهج، فإن الدين يقوم على الإيمان أى على القبول والتســـليم بحقائق معينة تسليما، والإذعان لها إذعانا تاما، فى حين أن الفلسفة بطبيعتها القائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسان وعلى ما تقوده إلـــيه تأملاته وعلى الحجج العقلية المقنعة التى تجعل هذا الفيلسوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينه. ترفض ذلك التسليم والإذعان.

إن الإيمان بالعقيدة الدينية أى عقيدة يعنى ببساطة القبول بمجموعة الحقائق التى مصدرها إلهى خارق للطبيعة سواء كانت هذه الحقائق منزلة فعلا من عند الله وعن طريق الوحى الإلهى إلى الرسل والأنبياء كما فى الديانـــات الســـماوية أم كانت عند أصحاب الديانات الأخرى من مصدر علوى غامض.

وقـد يقـول قـائل هنا أن المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المـنطق والعقـل فى الفهم والتأويل والتفسير والرد على الخصوم، لكن هذا القائل قد فاته أن المفكر الديني حينما يستخدم العقل والمنطق فإنه يستخدمهما لكـى يضيف الأدلة العقلية لما يؤمن به أصلا ويقبله مع سائر المؤمنين معه بهـذا الديـن تسليما وإذعانا. والدليل على ذلك أنه إذا ما ظهر أى تعارض أمامـه بين البرهان العقلي وبين الحقيقة الإيمانية خضع الأول للثانى مباشرة عند المفكر الديني.

أما لدى الفيلسوف فإن العقل يحتل مكان الصدارة؛ إذ ينتصر الفيلسوف للعقـل دائمـا إذ أن من صميم الفلسفة أن يبذل الفيلسوف جهدا عقليا لتجنب المسـلمات الغامضة أو الخفية أيا كان مصدرها فهو يخضع كل شئ للنقاش والجدل ولا يعتقد فى أى شئ إلا إذا امتلك الدليل العقلي عليه.

ثالـثاً: أما من حيث غاية الدين والفلسفة، فرغم وحدة الغاية القصوى لكل مـنهما حيث أنهما يهدفان إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق، إلا أن الفيلسوف يحركه فى الأساس شوقه إلى المعرفة وهو فى الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسجام معارفه مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عـدم انسجامها. فالهّم الأساسى للفيلسوف هو الوصول إلى الحقيقة حتى لو كانت النتائج مقلقة أو غير مريحة وتدخله فى أزمات نفسيه أو اجتماعِـية أما الدين فهدفه الأول هو إعطاء المؤمن به المسلم بما فيه والعامل وفقا لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه أكبر قدر من الاحساس بالأمان والطمأنينة فى حاضره الدنيوى وفى مستقبله الأخروى.

ومن هنا يتضح أمامنا أن هدف الفيلسوف إنما هو الوصول إلى الحقيقة المجـردة بصـرف النظر عن النتائج العملية مقلقة كانت أو مريحه، منسجمة

كانــت أو غير منسجمة مع التقاليد البشرية أو العادات الاجتماعية لديه أو لدى مجتمعه، بينما يهدف الدين دائما إلى توفير الانسجام والراحة العمليين للإنسان. وهــذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة فى حياة الناس فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية والطمأنينة النفسية فى حياتهم الدنيا وفى حياتهم الأخرى.

وبالطــبع فليس معنى ذلك أن الفلسفة هى المصدر الدائم لقلق الإنسان فــى مواجهة الواقع والمصير بينما الدين هو المصدر لراحته فى مواجهتهما كما يتصور البعض. بل إن من الدين من يدفع الإنسان دفعا إلى التفلسف لفهم الواقع واستشراف المستقبل. ومن الفلسفة فلسفات إيمانية تسند المعتقد الدينى على حجج عقلية تريح العقل كما تريح الوجدان.

إن الفلســفة بمــنهجها العقلــى الساعى دوما إلى الفهم المجرد لحقيقة الوجــود وللجوانــب المختلفة لحياة الإنسان وطرق تحقيق سعادته، والدين بمنهجه التسليمى – الإيمانى كلاهما ضرورى لحياة الإنسان؛ فالدين يخاطب الوجــدان، والفلســفة تخاطــب العقــل ومع ذلك فإن خاتم الأديان – الدين الإســلامى قد خاطب العقل والوجدان معا. ولذلك جاءت دعوته إلى اعتبار التفكــير العقلى والتأمل الفلسفى أقرب ما يكون إلى الفريضة الدينية التى لا يكتمل إيمان المؤمن به إلا إذا أعملهما فى كل شئونه الدنيوية والدينية.

إن الحقيقة التى لا شك فيها أن الدين والفلسفة ضروريان لحياة الإنسان العاقل الآن كما كانا ضروريين له فى الماضى وان اختلفت الصورة بعد أن تمايزت الحقيقة الدينية عن الحقيقة الفلسفية وأصبحنا نعى مصدر كلا منهما ومنهج التعامل معها وفهمها.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الاول

ـ د. يحي هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٩م.

ـ د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة القاهرة ١٩٧٦م.

ـ د. عبد الغفار مكاوى: لم الفلسفة، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨١م.

ـ د. امام عبد الفتاح امام: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧م.

ـ د. محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤م.

ـ د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى ١٩٨٨م.

ـ د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

ـ د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى – الجزء الأول (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

ـ د. مصطفى النشار: بين قرنين – معا إلى الألفية السابعة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠م.

ـ د. حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٧م.

– هنترميد: الفلسفة – أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٦م.

– كارل ياسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٦٧م.

– جـان فـال: طـريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

– ولتر ستيس: الزمان والأزل، الترجمة العربية للدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.

الفصل الثاني

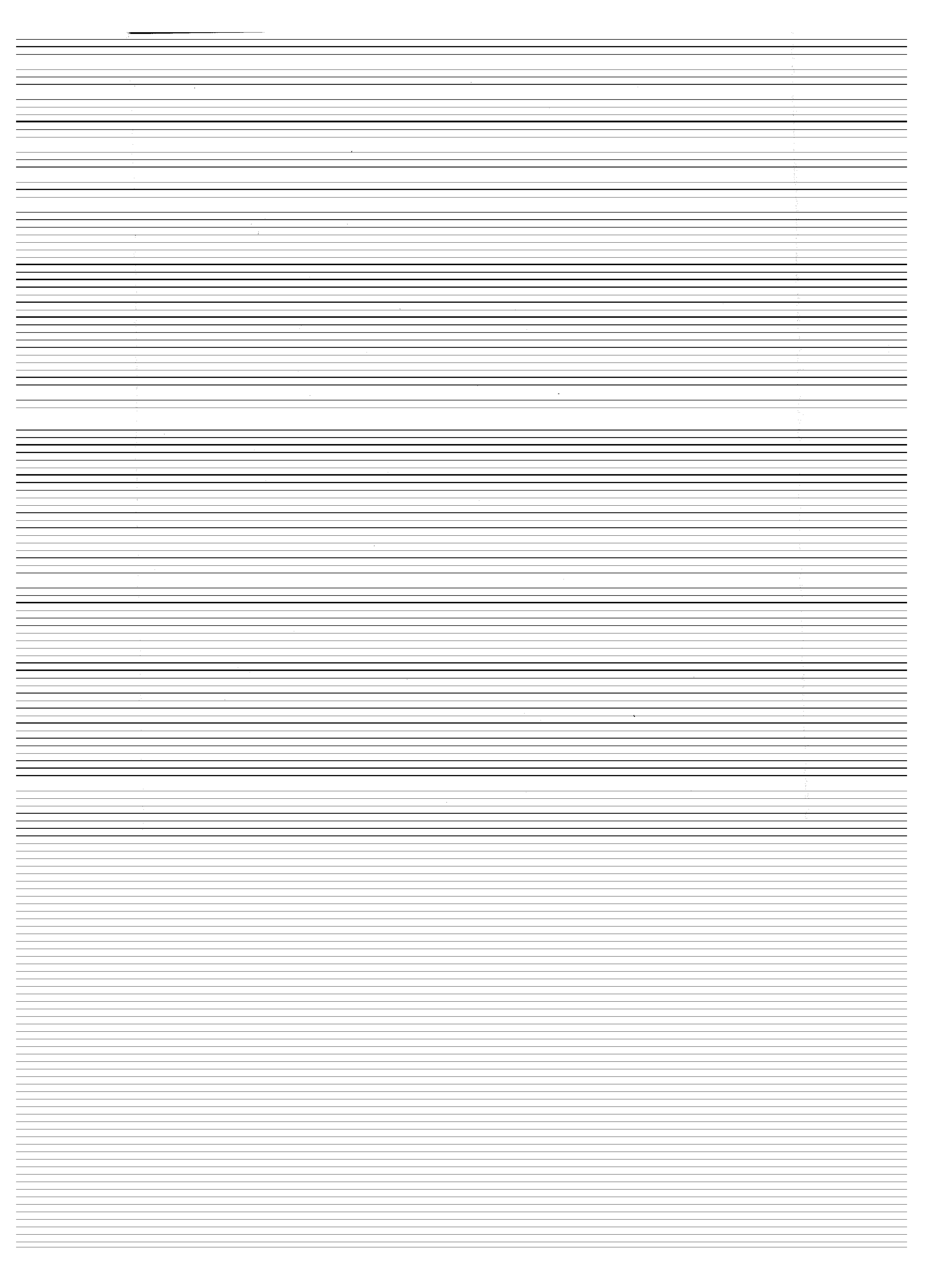


الفلسفة اليونانية والمشكلة الخلقية

أولاً : السوفسطائيون وسقراط وإثارة المشكلة الأخلاقية.

ثانياً : أفلاطون والاتجاه نحو المثال الأخلاقي.

ثالثاً : أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع والمثال.



الفلسفة اليونانية و المشكلة الخلقية

تمهيد : نشأة الفلسفة اليونانية:

ظهـــرت الفلســـفة عند اليونان منذ حوالي القرن السادس قبل الميلاد، ولم يكـــن ظهورها يمثل معجزة خالصة لليونان كما عرفنا فيما سبق، بل لقد نشأت مـــتأثرة بفلســـفات الشـــرق القديم، فقد كان أول ظهور للفلسفة عند اليونان في المســـتعمرات التـــي أقامهـــا اليونان على ساحل أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى وهناك وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، ومن ثم أخـــذوا عنهم ونقلوا كل إبداعاتهم ومع ذلك فقد انفرد الإنسان اليونانى بمميزات وفرها له جو الحرية الذي عاشه ومكنه من التفرغ للفكر، كما وفر له قدرا كبيرا من حرية نقد تراثه الأسطورى والدينى دون الخوف من أى سلطة.

وقـــد ســـاعد علـــى توفـــر هذا الجو من الحرية الفكرية، تلك البيئة الجغرافية التى عاشوا فيها وحفزتهم على الإبحار الدائم والتجارة مع كل دول العالم المعروفة آنذاك وخاصة الشرقية منها، وقد جلبوا من خلال ذلك الثروة التـــي مكنتهم من أن يعيشوا حياة مرفهة، فضلا عن ما اكتسبوه من خبرات نتيجة احتكاكهم بتلك الشعوب العريقة.

كمـــا أن المناخ السياسي قد تأثر بهذه البيئة الجغرافية حيث شكلت كل مديـــنة من المدن دولة مستقلة، وحرصت كل دولة مدينة منها على استقلالها عن المدن الأخرى.

وبالطبع فإن نظام دولة المدينة الواحدة هذا يساعد على التقاء الناس بعضهم بالبعض وإمكانية أن يشتركوا جميعا في حكم مدينتهم. وفى ظل هذا الوضع تتفوق الكلمة على كل الوسائل الأخرى للسلطة، وتصبح الخطابة هي الوسيلة الأولى للقيادة والسيطرة على الآخرين.

لقد كانت هذه العوامل الجغرافية والسياسية هي التي شكلت ذلك الإنسان اليوناني المغامر المحب للاستطلاع الذي يتقن الخطابة والجدل. وكان من الطبيعي أن يزدهر في إطار ذلك كل فنون الجدل والفكر النظري في إطار سعى الجميع إلى تبادل الخبرات وتقديم نتائج تأملاتهم وخبراتهم في كتابات فردية تنشر على الجميع، ولعل هذا هو ما امتاز به الإنسان اليوناني عن الإنسان الشرقي فضلا عن أنه تمكن من التعبير عن أفكاره الخاصة ومكنه التطور الذي أدخله اليونانيون على الكتابة ــ التي نقلوها عبر الفينيقيين من مصر القديمة ــ من إمكانية نشر هذه الأفكار على الناس فيقرأها الجميع ومن ثم يدور الجدل حولها بين الجميع.

أولاً: السوفسطائيون وسقراط وإثارة المشكلة الخلقية

تمهيد:

لقـــد ظهر السوفسطائيون تلبية لحاجة ماسة فى المجتمع اليونانى حيث شـــهد القرن الخامس قبل الميلاد الذى ظهروا فيه تحول المدن اليونانية من الـــنظم الأرســـتقراطية فـــى الحكـــم التى شابها الإستبداد والظلم إلى النظام الديمقراطـــي الـــذى أعطى الفرصة لكل صاحب موهبة خطابية قادرة على الإقناع أن يصبح حاكما وأن يشارك فى سياسة مدينته.

وقـــد كان السوفسطائيون أبرع الناس فى فنون الجدل والخطابة وذلك لما تمتعوا به من علم واسع بأسرار اللغة والبلاغة، فضلا عن أنهم كانوا من أقـــدر الناس على معرفة جميع أسرار الصناعات النافعة للإنسان فى حياته العملـــية. ولذلـــك فقـــد كـــان من الطبيعى أن ينتشر هؤلاء فى بلاد اليونان المختلفة ليعلموا الناس فنون الخطابة والجدل التى برعوا فيها، فتكون المنفعة مشتركة، فالسوفسطائى يعلم الناس فنه لقاء أجر معين، بينما يكتسب المتعلم هـــذه الفـــنون ويستخدمها فى حياته العملية حتى يصبح أحد مشاهير عصره وأحد قادته.

والجدير بالذكر هنا أن السوفسطائيين هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقـــب حيث أن كلمة "سوفسطائى" لم يكن فيها ما يشين، فقد اتخذوها بمعنى الأستاذ أو الحكيم وبدأوا يمارسون مهنة التعليم. ولما كانت الدولة حينذاك لا تخصـــص مـــن مالها شيئا للإنفاق على المعلمين فقد اقتصر السوفسطائيون علـــى تعليم كل من يستطيع أن يدفع أجر تعليمه من ماله الخاص، وقد كان هـــذا فـــيما يـــبدو أول سابقة فى التعليم لقاء الأجر. ولذلك فقد هوجموا من

سقراط وأفلاطون وأرسطو وهم كبار فلاسفة هذا العصر واتهموا بأنهم إنما "يتاجرون بالتعاليم"!

علــى كــل حــال، فقد قام السوفسطائيون بدور فكرى كبير فى بلاد اليونان، ولم يقتصر دورهم على تعليم القادرين من أبناء بلادهم، بل الحقيقة أنهم قاموا بثورة فكرية كبيرة، حيث حولوا اهتمام فلاسفة اليونان من التركيز علــى تفســير الطبــيعة إلى التركيز على فهم الإنسان والتعبير عن قضاياه المخــتلفة وخاصة الأخلاقية والسياسية. وقد شاركهم سقراط فى هذه الثورة الفكرية، فساهموا معا فى تحويل مسار الفكر الفلسفى من تفسير الطبيعة إلى بحث قضايا الإنسان.

١- بروتاجوراس يعلن أن "الإنسان معيار الأشياء جميعا":

تــزعم بــروتاجوراس التيار السوفسطائى فى الفلسفة اليونانية، وكان يمــتاز بجــرأة شديدة فى طرح أرائه التى زلزلت الأرض تحت أقدام دعاة الحفاظ على الأفكار والأخلاق والأعراف اليونانية العريقة.

وقــد بــدأ فلســفته بهذه العبارة الهامة "أن الإنسان هو معيار الأشياء جمــيعا" ومن هذه العبارة التى تعنى أن الإنسان الفرد بما يملكه من إحساس وشــعور هو مقياس الأشياء جميعا بدأت تتسلسل أراؤه الأخرى فى المعرفة والأخلاق والحضارة الإنسانية عموما.

(أ) نسبية المعرفة عند السوفسطائيين:

ففــى مجــال المعــرفة نجده يؤكد مع كل السوفسطائيين تقريبا أن الإنســان الفرد هو مقياس وجود الأشياء، فإن قال عن شئ ما أنه موجود

فهو موجود بالنسبة له، وإن قال عن شئ إنه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له أيضا.

وفى هذا إقرار تام بنسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى أخر، وذلك بناء على نسبية ادراكاتنا الحسية، فما يقع فى خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له ومالم يقع فى خبرته الحسية يعتبر غير موجود بالنسبة له وهكذا. وقد تمادى بروتاجوراس فى إقرار نسبية المعرفة الإنسانية لدرجة أنه أقر بنسبية احساساتنا من وقت إلى أخر. فإن تذوقت العسل الآن ووجدته حلوا فهو حلو بالنسبة لى، أما إن تذوقته وأنا مريض مثلا ووجدته مرا فهو فى هذه اللحظة سيكون مرا بالنسبة لى. وهكذا فقد أقر بروتاجوراس وأتباعه بنسبية الإحساسات وجعلوها معيارا لحقيقة الشئ. ومن ثم فلم تعد هناك حقيقة مطلقة حول أى شئ وحول وجوده، بل كل شئ خاضع للإدراكات الحسية لكل منا واختلافها من شخص إلى أخر، بل واختلافها لدى الشخص الواحد من وقت إلى آخر.

(ب) الإنسان معيار الخير والشر:

وقد امتدت هذه النسبية أيضا إلى مجال الأخلاق؛ حيث قرر السوفسطائيون أن الإنسان الفرد هو أيضا معيار الخير والشر، فإن قال عن شئ أنه خير فهو خير بالنسبة له وإن قال عن شئ أنه شر فهو شر بالنسبة له أيضا.

وبالطبع فإن اعتقادهم بنسبية الخير والشر تبعا لنسبية اعتقاد كل منا قد أباح لكل إنسان أن يقيس الخير والشر بالنسبة له بحسب ما يعود عليه بالنفع، فإن وجد فى سلوك ما ما يعود عليه بالنفع فهو سيكون خيرا بالنسبة له، وان وجد أن ضررا سيقع عليه من هذا السلوك فإنه سيكون بالنسبة له شرا.

وهكـــذا أقـــر السوفســـطائيون بأن "المنفعة" هى الأساس لقياس الخير والشـــر عـــند كل إنسان، فما ينفعنى سيكون خيرا بالنسبة لى، وما يضرنى ســـيكون هو الشر. ومن ثم فقد ضاع فى إطار هذا الرأى أى إمكانية للاتفاق حـــول خيرية فعل ما أو حول شرية فعل أخر؛ فليس الصدق خيرا فى ذاته، ولا القتل شر فى ذاته. بل أصبح الصدق خيرا بالنسبة لفرد ما فى موقف ما وقـــد يصبح شرا بالنسبة لنفس الفرد فى موقف أخر. وكذلك "القتل" فلم يعد شـــرا مطلقا، بل قد يكون شرا فى وقت معين بالنسبة لفرد معين، وقد يكون خيرا بالنسبة له أو لغيره فى موقف معين أخر!

وهكـــذا لـــم يعـــد هناك أى معيار موضوعى لقياس الحقيقة أو لقياس الفضيلة عند السوفسطائيين بل أصبحت كلها أمورا تعود إلى ما يراه الإنسان الفرد وما يعود عليه منها بالنفع أو بالضرر.

ولـــم يكـــن ممكنا أن تمر هذه الآراء الجريئة والخطيرة فى المجتمع اليونانى دون أن يناقشها أحد أو بدون أن يرد عليها أحد؛ اذ على الرغم من بعـــض النـــتائج الإيجابـــية لهذه الآراء السوفسطائية وخاصة ما يتعلق منها بدعوتهـــم إلى المساواة بين البشر وأنه لا فرق بين عبد وحر وأن كل البشر ســـواء ونحـــن الذيـــن ميزنا بينهم وقلنا هذا عبد وهذا حر! وما يتعلق منها بتفسيرهم لأصل الحضارة الإنسانية حيث قال بروتاجوراس بأن كل المظاهر الحضارية فى العالم صنعها الإنسان، فالإنسان بفكره وعلومه المختلفة وكذلك بعملـــه هـــو الذى أبدع اللغة والفنون والآداب والعلوم والأخلاق كما أنه هو الذى عمر العالم وبنى المدن وسعى إلى تطوير كل شئ بحسب ما يعود عليه بالنفع والفائدة.

نقول أنه على الرغم من هذه النتائج الإيجابية للأراء السوفسطائية، إلا أن ما قالوه فى مجال المعرفة والأخلاق خاصة قد واجه النقد الشديد من قبل معاصرهم سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو.

٢- سقراط والرد على أراء السوفسطائيين:

(أ) مكانة سقراط وحياته :-

احتل سقراط الذى عاش حياته فى القرن الخامس قبل الميلاد فيما بين عـــامى ٤٧٠ و ٣٩٩ قــبل الميلاد، مكانه فريدة فى تاريخ الفلسفة لأسباب عديـــدة منها أنه كان المفكر الذى عاش فكره وتلك سمة انفرد بها دون غيره مـــن الفلاسفة الذين كثيرا ما انفصل لديهم القول عن الفعل، ولذلك فقد حقق سقراط تأثيره فيمن جاء بعده بمواقفه وسلوكه وليس بما كتبه فالمعروف أنه لـــم يكتـــب شـــيئا وأن أفلاطـــون هو الذى عبر عن آرائه فيما سمى لديه بالمحاورات السقراطية. (أى المحاورات التى كتبها ليخلد فيها ذكرى أستاذه سقراط حياة وفكرا).

والغريـــب أن من ينظر فى حياة سقراط فكأنه عاش الحياة الأثينية فى عصـــره، فقد ارتبطت حياة سقراط الخاصة بحياة مدينته أثينا ارتباطا وثيقا. فقـــد ولـــد سقراط لأسرة متوسطة الحال حيث كان والده يعمل نحاتا يكتسب عيشه من نحت التماثيل وبيعها، وكانت أمه تعمل قابلة (أى مولدة للسيدات) ولضـــيق ذات اليد لم يستطيعا الإنفاق على تعليمه. وحينما أخرجه والده من المدرسة وكان لا يزال صبيا فى حوالى الثالثة عشرة قال: إن ما تعلمته من المدرسة يكفينى ولن أنساه، أما ما سأتعلمه من الحياة ومن رجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا.

ولقد حاول سقراط أن يتعلم مهنة والده وفشل فى أن يحقق فيها نجاحا كنجاح والده، وان كان - كما قال هو - قد استفاد من مهنة أمه، حيث اعتمد فـــى مجادلاتــه الفلســفية منهجا سمى بــ "التهكم والتوليد"، حيث كان يولد الـــرجال أفكـــارهم عن طريق ادعائه الجهل ثم يأخذ فى إلقاء أسئلة سريعة قصـــيرة حـــول ماهـــية ما ادعوا العلم به ويأخذ فى نقد إجاباتهم واحدة بعد أخرى حتى يكتشفوا فى النهاية أنهم يجهلون حقيقة ما يدعون العلم به.

ولقد استخدم سقراط هذا المنهج مضطرا لأنه خرج إلى الشارع الأثينى ليـــتعلم من رجال المدينة فوجد أنهم جميعا يدعون العلم بكل شئ، ولا شك أن ذلك كان استنادا على مقولات السوفسطائيين السابقة، كما وجد أن كل الآثينيين لاهم لهم إلا الجدل والنقاش حول كل الموضوعات وبنفس الطريقة، فكل واحد منهم يدعى أن معه الحق وأنه الأكثر علما بما يتحدث عنه ولذلك كانت دهشة سقراط عظيمة وتساءل: عن أى هؤلاء الناس يتعلم؟! إنهم جميعا يدعون العلم! واحـــتار حيرة كبيرة إلى أن جاءته نبوءة كاهنة معبد دلفى (وهو أحد المعابد الشـــهيرة و كـــان يعبد فيه الإله أبو للون إله العقل والحكمة عند اليونان) التى حملهـــا إليه أحد أصدقائه، وكانت النبوءة تقول: أن سقراط هو أحكم الأثينيين، فكانـــت دهشـــة سقراط أعظم وأعظم فهو لم يدع يوما العلم أو الحكمة، فلعل حكمـــته تكمـــن فى أنه هو الوحيد الذى يقر بجهله بين الآثينيين! لكنه تساءل: كـــيف يثبت لنفسه ذلك، كيف يثبت أنه هو الأحكم لأنه لم يدع العلم وهو الذى يقر بجهله، وهم الجاهلون رغم أنهم يدعون الحكمة؟!

لم يكن أمامه إلا الخروج إلى الشارع الأثينى لمحاورة هؤلاء المدعين باستخدام ذلك المنهج السابق ليثبت أن الجميع قد تفشى بينهم الجهل والادعاء وأنهم لا يعرفون حقيقة أى شئ! وقد نجح سقراط فى ذلك تماما فالتف حوله

خيرة الشباب الأثينى ومنهم تلميذه أفلاطون ليشاهدوا كيف يتساقط المدعون أمـــام طـــريقة ســـقراط الجديدة الفريدة. ولم يكن ممكنا أن يترك الأثينيون وخاصة علية القوم منهم هذا المجادل الفذ، الرجل صاحب المواقف السياسية الـــتى لم يتزحزح عنها أبدا رغم كثرة تهديد حكام أثينا له، لم يكن ممكنا أن يـــتركوه دون عقـــاب وقد تآمر عليه فعلا ثلاثة منهم فقدموا عريضة دعوى للمحكمة الأثينية اتهموه فيها بتهم ثلاثة هى؛ أنه يبحث فى الطبيعة وما تحت الـــثرى وفى أمور السحر والشعوذة، وأنه مفسد للشباب، وأنه كافر بالألهة. وقد قدم سقراط للمحاكمة فعلا وروى لنا أفلاطون فى "محاورة الدفاع" كيف دافـــع ســـقراط عـــن نفسه ضد هذه التهم التى كان بريئا منها فعلا؛ فقد قال ســـقراط أنـــه لـــم يكـــن يوما من الباحثين فى الطبيعة ولا فى أمور السحر والشعوذة ولن يكون لأنه يؤمن بأن للطبيعة مبدع هو وحده الذى يعرف كل أسرارها. وقال أنه ليس مفسدا للشباب، فالشباب هم الذين التفوا حوله فى أى مكـــان ذهب إليه ليشاهدوا بأنفسهم كيف يمكنه كشف ادعاء المُدعين، فضلا عـــن أن المفســـدين دائمـــا كـــثرة والمصلح دائما واحد، فهو المصلح وهم المفســـدون؟! كما أكد للمحكمة بأدلة قاطعة أنه ليس كافرا بالآلهة لأنه مؤمن بآثارها ومن يؤمن بآثارها فهو يؤمن بها، وحكى لهم قصة اعتقاده فى نبوءة كاهنة معبد دلفى واعتباره تلك النبوءة وكأنها رسالة إلهية تحملها عن اقتناع وهـــا هـــو يقف أمام المحكمة بسبب ذلك. وقد أبلغهم أنه لو خرج من ساحة المحكمـــة بريئا فسيواصل مهمته الإصلاحية فى الرد على المدعين وكشف ادعاءاتهم وحماية الشباب الأثينى منهم.

ولما حدث الإقتراع الأول بعد هذا الدفاع من سقراط وجاءت الأغلبية الضـــئيلة تقـــر بأنـــه مذنب، طلبوا إليه أن يقترح العقوبة المناسبة، ونصحه

تلامـيذه بـأن يقر بدفع غرامة مالية وهم سيدفعونها عنه ولكنه أصر على براءته وأعلن أنه يقترح على الدوله أن تكرمه وتمنحه معاشا استثنائيا.

وأمام هذا التحدى من سقراط أقرت الأغلبية الكبيرة فى الإقتراع الثانى أنه مذنب وأصدرت حكمها عليه بالإعدام بشرب السم.

ولقد قضى سقراط فى السجن ثلاثين يوما قبل أن ينفذ هذا الحكم وهو يلـتقى بتلامـيذه مـن الصباح حتى المساء ليواصل معهم رسالته التعليمية الإصـلاحية وقـد رفـض فى أثناء تلك الفترة أكثر من خطة آمنة للهرب عرضـت علـيه قـائلا: أنه لا يمكن لرجل قضى عمره يدافع عن القانون ويطالب الجميع باحترامه والإلتزام بأحكامه أن يهرب هو نفسه دون أن ينفذ حكما قانونيا صدر ضده حتى ولو كان حكما ظالما.

وهكـذا كانـت حـياة سقراط صراعا دائما سواء مع السوفسطائيين والمدعيـن للحكمـة أو مـع الحكومة الديمقراطية التى تحداها فى أكثر من موقـف أرادت فيه مخالفة القانون وأصر هو على تنفيذه بحرفيته ضد رغبة الحكومـة والشعب معا؛ وأهم تلك المواقف موقفه من حادثة غرق الأسطول الأثينى بما عليه من آلاف البحارة، تلك الحادثة التى نجا منها قادة الأسطول فقط، فطالب الجميع بإعدام هؤلاء القادة وطلبوا إلى رؤساء الجمعية الشعبية وكـان سـقراط أحدهم أن يقروا هذا الأمر فرفض سقراط رفضا قاطعا لأن نـص القانون الأثينى يلزم بأن يحاكم كل فرد على جريمة معينة بينما يريد الـناس محاكمـة هؤلاء القواد محاكمة جماعية بتهمة واحدة!! وبالطبع تمت المحاكمـة رغـم أنف سقراط وظل موقفه الرافض لها من المواقف التى لم تنساها له الحكومة ولا أسر القتلى فى ذلك الحادث.

علــى كل حال، فقد كانت حياة سقراط مرآة تعكس عصر الديمقراطية الذى عاشه واستفاد منه حرية التفكير والرد على المدعين ولكنه صارعه فى الــنهاية وانــتهى الصـــراع بأن كان سقراط نفسه ضحية الديمقراطية التى حاكمـــته على تهم زائفه واستطاعت استصدار الحكم السابق بإعدامه، فكان أول شهداء الفلسفة.

(ب) فلسفته الأخلاقية:

لـــم يهاجم سقراط السوفسطائيين من فراغ، بل كان له فلسفتة المستقلة عــنهم والــتى كان عمادها أن الإنسان ليس هو الإحساس فقط، بل هو كائن روحى فى الأساس فهو مكون من نفس وجسد وقد استطاع سقراط أن يؤكد جوهــرية النفس وأنها هى قائدة الجسم وملهمته بشرط أن يدرك الإنسان أن جوهــر هــذه الــنفس إنما هو العقل الذى اعتبره سقراط هبة إلهية عظيمة للإنسان عليه أن يستخدمها فى التفكير والسلوك على حد سواء.

ومـــن هـــنا فقد رفع سقراط شعاره الشهير "اعرف نفسك"، فالإنسان ينبغى أن يبدأ بمعرفة ماهية نفسه التى هى فى نظره أنه كائن عاقل وهبه الله العقل لكى يدرك به الخير ويسلك طريقه دون أن يحيد عنه.

ولذلـــك فقد وحد سقراط بين "المعرفة" و "الفضيلة" قائلا: إن الفضيلة علم والرذيلة جهل وأن الفضيلة علم لا يعلم. وقد رد سقراط بهاتين العبارتين على السوفسطائيين الذين قالوا أن الفضيلة ليست علما وانما تعلم.

ولقـــد قصـــد سقراط بعبارته الأولى أن الفضيلة علم كامن فى النفس ومـــتى بذل الإنسان مجهودا عقليا فى اختيار السلوك الأفضل فى أى موقف من المواقف، استطاع أن يدرك الخير وإذا ما أدركه وعرفه كان لزاما عليه

كما قلنا أن يسلك طريقه، فالفضيلة اذن علم يرتبط بالسلوك وليست مجرد علم نظرى لأنه إذا ما اكتفى الإنسان بالعلم النظرى فى الفضيلة فإنه فى نظر سقراط سيظل جاهلا حتى ولو حفظ كل التعاليم الأخلاقية فى العالم.

ومن هنا كانت عبارته الثانية "أن الفضيلة علم لايعلم"، فالفضيلة فى نظره علم لا يحتاج لمعلم، ورغم أنه قصد من هذه العبارة أن يقطع الطريق أمام السوفسطائيين فلا يتجه الناس إليهم ليتعلموا منهم الفضائل التى ادعوا العلم بها إلا أنه كان يؤمن حقا بأن الفضيلة علم كامن فى نفس كل منا كما أشرنا سابقا وأننا لا نحتاج لمعلم لكى يعلمنا هذا العلم! بل كل ما نحتاجه هو استفتاء النفس وإعمال العقل فى التمييز بين ما ينبغى ومالا ينبغى أن نفعله.

لقد كان سقراط يؤمن بأن سلوك طريق الفضيلة وهو الأمر الذى يتناسب مع جوهر الإنسان العاقل يبدأ من استفتاء النفس الإنسانية العاقلة واستلهام ضميرنا الأخلاقى. وحينما تنبع معرفتنا للفضيلة من داخلنا فإنها ستظهر حتما فى السلوك الخارجى دون حاجة لمن يعلمنا ذلك.

كما كان سقراط يؤمن على عكس السوفسطائيين بأن للفضيلة مفهومها الثابت الذى لا يتغير بتغير الأفراد ولا يتأثر بالمواقف المختلفة لدى الإنسان الفرد. لقد كان دائما يردد "أن الفضيلة واحدة" و"أن كل الفضائل شئ واحد". وإذا ما قلنا له: كيف تكون كل الفضائل شئ واحد وكيف تكون الفضيلة واحدة رغم أننا نرى كثرة من الفضائل مثل الصدق والأمانة والشجاعة والكرم والعدل الخ.. لأجابنا بأن الفضيلة واحدة لأن من "أدرك الخير" فهو سيمارس هذه الفضائل كلها رغم كثرة مسمياتها، فما الصدق والأمانة والشجاعة والكرم والعدل إلا أسماء لمسمى واحد هو "الفضيلة" فى موقف ما من المواقف. وإذا أدرك كل منا الموقف "الأفضل" الذى يتفق وطبيعة

الإنســان العاقلة الواعية التى تسعى لخيرها كما تسعى لخير المجتمع لأدرك الصـــدق وســلك طـــريقه حينما يكون الموقف موقف الإختيار بين الصدق والكذب، ولأدرك الأمانة وسلك طريقها حيثما يكون الموقف موقف الإختيار بين أن يكون أمينا وأن يخون الأمانة وهكذا!!

والحقـــيقة أن ســقراط لم يكن يؤمن بهذه الأراء إيمانا نظريا فقط، بل كانــت حــياته كمــا عرفنا مرآة انعكس عليها هذا الإيمان، فاعتقاده بعدالة القانون وضرورة احترامه جعله يخضع لهذا القانون وينفذ حكم الإعدام رغم أنه كان يعرف تماما أنه ظلم فى هذه المحاكمة، إلا أن الحكم صدر بصورة قانونـــية فكان عليه أن يلتزم باحترام القانون. وهكذا كانت كل حياة سقراط سلسلة من المواقف التى برهن فيها على ذلك، ولم يكن صراعه الفكرى مع السوفســطائيين وصـــراعه السياسى والإجتماعى مع المُدعين من الأثينيين وحكام أثينا من الديمقراطيين إلا البراهين القاطعة على أنه لم يمارس الفكر إلا مـــن أجل أن يعمل به وأن يقنع الآخرين بالعمل به أيضا. فهل يمكن أن يكـــون كل البشر مثل هذا الرجل الذى لم يقل إلا ما كان يفعل، ولم يفكر إلا من أجل العمل؟!

ثانياً . أفلاطون والاتجاه نحو "المثال" الأخلاقى

١- لمحة عن حياة أفلاطون وكتاباته :

عاش سقراط حياته ملتزما بفكره الأخلاقى وواجه كل معاصريه بهذه الحقيقة التي أمن بها فمات دون أن يكمل رسالته؟! فهل كان ممكنا أن يواجه أفلاطـــون ـــ وهو الذى شاهد ما حدث لسقراط ـــ الناس بنفس الطريقة وهم بعـــد غـــير مؤهليـــن لأن يتسق سلوكهم مع ما يؤمنوا به أو بالأحرى غير قادرين جميعهم على تحمل هذا العبء؟!

لقد وجد أفلاطون أن مواجهة الفساد الإجتماعى والسياسى فى المجتمع اليونانى عامة والأثينى خاصة لا يمكن أن يتم على الطريقة السقراطية التى واجه بها سقراط كل الناس حكاما ومحكومين على أرض الواقع. ولذلك اتجه إلـــى اختـــيار طـــريق التعليم المنظم الذى يقتصر فيه دوره على تعليم أبناء الطـــبقة الأرســـتقراطية مـــا ينبغى أن يكون عليه الواقع الفكرى والسياسى والإجـــتماعى. لقـــد كان أفلاطون يأمل أن يكون طلاب "الأكاديمية" ـــ وهو الإسم الذى اختاره ليكون إسما لمدرسته الفلسفية نسبة إلى المكان الذى أسسها عليه وكان يدعى حديقة البطل أكاديموس ـــ هم نواة المجتمع الذى نشده فى فلسفته والذى كان يحلم به أستاذه سقراط؛ مجتمع يسوده حكام يعرفون معنى الحكم ومسئوليته وأناس يعملون كل حسب تخصصة وموهبته، ذلك المجتمع الذى يتحقق فيه مثال العدالة وينتفى فيه الظلم والاستبداد والغوغائية الفارغة.

إن الفســـاد السياسى والإجتماعى فى المجتمع اليونانى أنذاك هو الذى دفـــع بـــأفلاطون دفعـــا ـــ وهـــو الـــرجل الـــذى كان مؤهلا بحكم أصله الأرســـتقراطى للمشـــاركة فى حكم أثينا ـــ إلى العلو على هذا الواقع ليرسم

معـــالم مجتمع مثالى جديد حاول أكثر من مرة أن يحققه على أرض الواقع، ولمـــا فشل فى ذلك اكتفى بتقديم هذا النموذج الفريد لهذا المجتمع الذى تمناه لعل الناس يقتنعون به يوما ويحاولون تحقيقه أو على الأقل الإستفادة مما فيه من عناصر صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان.

ولقـد قـــدم أفلاطون هذا النموذج المثالى للمجتمع الأفضل فى كتاباته المخـــتلفة التى فضل أن تكون على هيئة "محاورات" يتناقش فيها العديد من الشخصيات معبرين عن أكثر من رأى وكانت شخصية "سقراط" فى أى من هـــذه المحـــاورات هـــى التى تعبر عن وجهة نظره فيما عدا ما سمى منها بالمحاورات السقراطية لأن هذه "المحاورات السقراطية" إنما كتبها أفلاطون ليخلد فيها كما قلنا فيما سبق ذكرى أستاذه حياة وفكرا.

ولقد اختار أفلاطون هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية، طريقة المحاورة لـــيعلم دارس الفلســـفة أنهـــا "الحوار الذى يستهدف الوصول إلى الحقيقة"، فالفلسفة لديه إنما هى حوار دائم بين الناس بغرض الوصول إلى الحقيقة فى موضوع معين، وليست جدلا لمجرد الجدل كما كان الأمر عند السوفسطائيين ومن خلال هذه المحاورات قدم أفلاطون أول مذهب فلسفى متكامل فى تاريخ الفلســـفة، ونعـــنى بالمذهب الفلسفى أن يكون لدى الفيلسوف فكرة محورية جديدة يدور حولها كل فكر ويستخدمها فى تحليل كافة القضايا التى يتعرض لها ويقدم من خلالها الحلول التى يقدمها لكل هذه القضايا.

٢- نظرية "المثل" :

ولقد كانت هذه الفكرة المحورية فى فلسفة أفلاطون هى "المثال" Idea، فماذا كان يقصد به؟

إن "المثال" هو تلك الفكرة الكلية لكل نوع من الأشياء فى العالم المحسوس سواء كان شيئا ماديا أم معنويا، فمثال "الإنسان" مثلا هو تلك الفكرة الكلية التى تلخص الصفات المشتركة بين جميع البشر فى هذا العالم. ولما كانت هذه الفكرة ذاتها (فكرة الإنسان) غير موجودة فى هذا العالم المحسوس بل الموجود فقط فيه هم أنا وأنت من الأفراد، فقد افترض أفلاطون أن هذا "المثال" وغيره من "المثل" إنما توجد فى عالم مفارق أطلق عليه "العالم المعقول" أو "عالم المثل".

وعلى ذلك فقد ميز أفلاطون بين عالمنا المحسوس هذا، وبين ذلك العالم المعقول، فأصبح العالم لديه عالمين؛ عالم مفارق هو "عالم المثل" وهو العالم الذى توجد فيه حقائق أى "مثل" كل ما فى العالم المحسوس، وعالم محسوس هو عالمنا الأرضى هذا الذى اعتبره أفلاطون مجرد ظل للعالم المعقول، واعتبر كل ما فيه من أشياء وكائنات بمثابة ظلال إذا ما قيست بحقائقها فى ذلك العالم المفارق عالم المثل.

ولقد قرب لنا أفلاطون فكرته وأوضحها بتشبيه الأسطورة الشهيرة لديه التى تدعى "أسطورة الكهف" قائلا: لنتخيل أن أناسا عاشوا طوال حياتهم فى كهف مظلم مقيدين بسلاسل حديدية إلى جدار ولم يروا فى حياتهم إلا تلك الظلال التى تتحرك على هذا الجدار نتيجة انعكاس ضوء الشمس من فتحة هذا الكهف. فإذا سألنا هؤلاء الناس عن الحقيقة لقالوا إنها هى تلك الأشياء (الظلال) التى تتحرك أمامهم. لكن إذا ما استطاع أحدهم فك قيوده ورؤية الأشياء الحقيقية خارج الكهف فستكون دهشته حينئذ عظيمة ويدرك أن ما كان يراه من قبل إنما هو مجرد ظلال لهذه الأشياء الحقيقية التى تتحرك بالفعل ككائنات حية خارج الكهف المظلم.

إن مثلنا كمثل هذا الشخص فنحن نتصور أن العالم الذى نحيا فيه هو العـــالم الحقـــيقى وأن كـــل مـــا فيه إنما هو الحقيقة المطلقة لأننا فى نظر أفلاطـــون نقـــيس كل شئ بمعيار حواسنا ولأننا لم نفكر يوما فى الحقيقة بطريقة عقلية نتساءل من خلالها عن حقيقة ما نراه فى عالمنا هذا، هل هو الحقيقة النهائية؟!

إن الفيلســـوف فقـــط هـــو الذى يستطيع أن يفك القيود الحديدية؛ قيود الشـــهوة والمطالـــب العملية التى تربطنا بهذا العالم المحسوس، ويفكر فيما وراءه فـــيدرك الحقيقة كاملة، وحينما يفعل أحدنا ذلك فسيكون كرجل الكهف الـــذى اســـتطاع أن يفك قيوده ويخرج خارج الكهف ويشاهد بعينيه حقائق الظلال التى كان يتصور أنها حقيقية من قبل.

لقـــد أكد أفلاطون أن عالمنا المحسوس ليس فيه من الحقيقة شئ، وأن ذلك العالم المفارق "عالم المثل" هو عالم الحقيقة القصوى وأنه هو العالم الذى علـــى أساســـه صنع "الإله" العالم المحسوس، فقد مزج الإله الصانع "المثال" بالمادة فكان الشئ وكانت كل الأشياء.

علـــى كل حال فإن ما يعنينا من هذه النظرية الأفلاطونية عن "المثل" هـــو كيف وظفها صاحبها فى فلسفته الأخلاقية والسياسية؟! أى كيف استفاد منها فى رسم صورة الإنسان "الفاضل" الذى يعيش فى مجتمع "أمثل".

٣- الإنسان المثالى وفضائله :

أمـــن أفلاطـــون مثل أستاذه سقراط بأن الإنسان إنما هو نفس وجسم، وبأن النفس هى التى تمثل الجوهر الحقيقى للإنسان وأنها أتت إلى الجسم من

العـــالم المفـــارق عـــالم المثل أى أنته من العالم الإلهى، ولذلك فقد افترض أفلاطـــون أن هذه النفس قد علمت الحقيقة فى حياتها الأولى ولذلك فهى التى تســـعى دائما إلى الفكاك من الأسر أسر الجسم لتعود إلى عالمها الإلهى مرة أخـــرى. وهذا هو أساس الأخلاقية عند الإنسان، سعى النفس العاقلة فيه إلى العودة إلى أصلها الإلهى، فإذا كان هذا هو دأب النفس فإنها لن تنشغل كثيرا بالمطالب الحسية الشهوانية للجسم وستتغلب عليه وعلى مطالبه حتى تخرج منه لحظة الموت لتعود طاهرة نقية إلى أصلها الإلهى.

ومـــن هـــنا فقد صور أفلاطون ببراعة ذلك الصراع الذى يدور داخل الإنسان بأنه صراع قوى ثلاثة للنفس منذ ارتباطها بالجسم؛ فالنفس واحدة فى الأســـاس لكنها حين تدخل أجزاء الجسم لتؤدى وظيفتها فيه تصبح ثلاثة هى: النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية. أما الأولى فتوجد فى الرأس والثانية توجد فى الصدر وأما الثالثة فتوجد فيما دون الحجاب الحاجز.

وهذه النفوس تتصارع فيما بينها داخل الجسم صراعاً شبهه أفلاطون بعـــربة يجرها جوادين ويقودها حوذى، أما الحوذى فهو رمز النفس العاقلة، وأمـــا الجوادان فأحدهما أبيض طيب هو رمز النفس الغضبية والآخر أسود جامح هو رمز النفس الشهوانية. وبالطبع فإن هذه العربة ــ التى ترمز هنا إلـــى الـــنفس ــ لا يمكن أن تسير فى الطريق المستقيم الصحيح إلا إذا نجح الحـــوذى فى السيطرة على الجوادين وإلزامهما بالسير فى الطريق الصحيح ومنع محاولة كلا منهما أن يميل بالعربة إلى ناحيته.

وهكـــذا الإنســـان، فإنه سيحيد عن الطريق القويم إذا لم تنجح نفسه العاقلـــة فـــى السيطرة على النفس الغضبية والنفس الشهوانية. فالنفس فى

الإنسان لابد أن تؤدى وظائفها الثلاث: التفكير والغضب والإشتهاء لكن على أساس من "العدالة" التى يتصورها أفلاطون فى إقامة نوع من التوازن بين هذه القوى للنفس فى تأديتها لوظائفها والمسئول عن إقامة هذا التوازن إنما هى القوة العاقلة.

ولكى تقوم القوة العاقلة بهذه المهمة الصعبة لابد أن تتحلى بفضيلة "الحكمة" وان تحلت بهذه الفضيلة ستلزم القوة الغضبية من النفس بالتزام الحدود ومن ثم تجعلها تتحلى بفضيلتها وهى فضيلة "الشجاعة"، وتلزم كذلك القوة الشهوانية من النفس بالتزام الحدود فى ممارسة الشهوات والسعى إليها أى تجعلها تتحلى بفضيلة "العفة".

وحينئذ فقط يتحقق عند أفلاطون مثال "العدالة" فى الفرد، فالعدالة فى الفرد تتحقق من خلال تحقيق هذا التوازن بين وظائف قوى النفس المختلفة الذى يتحقق بدوره حينما تؤدى كل نفس وظيفتها متحلية بفضيلتها.

فقوى النفس ثلاث هى: العاقلة والغضبية والشهوانية، ووظائفها ثلاث هى التفكير والغضب والشهوة، وفضائلها ثلاث هى: الحكمة والشجاعة والعفة. وصلاح الإنسان إنما يكون بمدى قدرته على تأمل ذلك ومعرفته أولا ثم بمحاولته تحقيق ذلك التوازن أى "العدالة" داخل نفسه على النحو السابق ثانيا، وإذا ما فهمنا جيدا هذه الصورة المصغرة للعدالة عند أفلاطون أى العدالة فى الفرد التى تلخص فلسفته حول الإنسان المثالى وفضائله، لكان من السهل علينا أن نفهم الصورة المثالية للدولة الفاضلة التى رسم معالمها وتمنى تحقيقها على أرض الواقع.

٤- الدولة المثالية والمجتمع الأفضل:

(أ) ماهية الدولة المثالية:

إن الدولة عند أفلاطون أشبه بالكائن الحى وبالتحديد أشبه بالإنسان ونفسه وفضائله وما ذلك إلا لأن الإنسان هو الذى يؤسس الدولة ويبنى أركان المجتمع الذى يعيش فيه.

ومثال "الدولة" عند أفلاطون يتأسس على أساس من تحقيق مثال "العدالة" فيها، فالدولة المثالية عنده هى الدولة العادلة، وصلاح أى دوله إنما يقوم على تحقيق العدالة المطلقة بين أفرادها. ولأفلاطون مفهومه الخاص عن العدالة فهى ليست العدالة السياسية لأن العدالة السياسية ترتبط لديه بالعدالة الأخلاقية. فالمجتمع الأمثل سياسيا لا يمكن أن يكون إلا مجتمعا فاضلا يتحلى أفراده بالفضيلة.

ولذلك فقد رسم أفلاطون معالم الدولة المثالية على أساس من تصوره السابق للعدالة فى النفس. فكما أن نفس الفرد لها ثلاث قوى تقوم بثلاث وظائف متحلية بثلاثة فضائل، فقد وجد أفلاطون من تحليله للمجتمع الإنسانى ورؤيته للنظام الأفضل فيه أن الدولة كذلك ينبغى أن تقوم على أساس ثلاث طبقات أساسية تقوم كل منها بوظيفتها متحلية بفضيلتها؛ الطبقة الأولى، طبقة الحكام ووظيفتها الحكم وفضيلتها الحكمة، والطبقة الثانية هى طبقة الجند ووظيفتها الدفاع عن الدولة ونظامها وفضيلتها الشجاعة، أما الطبقة الثالثة فهى طبقة المنتجين ووظيفتها الإنتاج بمختلف أنواعه الزراعى والرعوى والصناعى، وكذلك أصحاب الحرف والصنائع المختلفة، وفضيلة أبناء هذه الطبقة هى العفة.

والمجـــتمع السياسى المثالى عند أفلاطون يقوم على تضافر جهود كل أبـــناء الدولـــة بجميع طبقاتها وفئاتها لتحقيق أكمل صورة ممكنة لمجتمعهم. وذلك لا يتحقق إلا إذا تحقق مثال العدالة فى الدولة الذى عرفه بقوله "إعطاء كـــل فرد ماله وأن يقوم بما عليه"، أما ما للفرد على الدولة فهو أن تحافظ له علي وظيفته التى هو مؤهل لها بالطبيعة والموهبة والتعليم، أما ما عليه فهو أن يقـــوم بهذه الوظيفة ــ داخل هذه الطبقة ــ على الوجه الأكمل. فإن كان كمـــال الفأس هو أن تحسن القطع، فإن كمال الفرد وفضيلته فى نفس الوقت هى أن يحسن القيام بوظيفته. فكل شئ فى العالم خلق ليؤدى وظيفة ما، وإذا صـــدق ذلك على الجمادات والكائنات الحية الأخرى فإنه يصدق بالضرورة علـــى الإنســـان. وبالطـــبع فإن الإنسان يمتاز عن بقية تلك الكائنات بالعقل المدرك الذى يجعل الفرد إذا ما أراد قادرا على أن يعرف مهاراته ومواهبه وينمـــيها بمخـــتلف الوسائل حتي يمكنه أن يؤدى وظيفته التى هو مؤهل لها علـــى خير وجه. ولكن ما السبيل الذى يراه أفلاطون ضروريا لتحقيق هذا الـــتوافق التام بين الأفراد والطبقات وما يرتقب أن يشغله هؤلاء الأفراد من وظائف عامة فى الدوله حتي تتحقق مثالية المجتمع والدولة؟!

إنه يرى إمكانية تحقيق هذا التوافق المطلوب بطريقتين؛ فإما أن تزال العوائـــق الخاصـــة الـــتى تعترض قيام هذا المجتمع المثالى فى المجتمعات السياســـية القائمة فعلا، وإما أن نغرس ما نطمح إلى تحقيقه فى هذا المجتمع فـــى الفـــرد منذ طفولته حتى يشب وينمو ويصبح مواطنا صالحا. والطريقة الأولي تؤدى إلي ما سمى عنده بنظرية الشيوعية، والطريقة الثانية تؤدى إلى النظرية الشهيرة فى التربية وتخريج الحكام الفلاسفة.

(ب) نظرية الشيوعية فى الدولة المثالية:

أما نظريته فى الشيوعية فتتلخص فى أنه وجد أن فساد الدول يبدأ من فساد طبقة الحراس فيها (وهذه تسمية شائعة لديه يشير بها إلى طبقتى الحكام والجند). وفى تحليله لأسباب الفساد فى هاتين الطبقتين وجد أنه فى الأغلب الصراع بين أفرادهما إما على الملكية أو على النساء. ومن ثم فقد قرر أن الحل السريع لإزالة أسباب هذا الصراع هو إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء نظام الزواج الفردى.

وعلى ذلك اتخذت الشيوعية لديه شكلين هما: شيوعية الملكية وشيوعية النساء، أما شيوعية الملكية فتقوم على تحريم كافة أشكال الملكية الخاصة لأفراد هاتين الطبقتين سواء كانت أموالاً أم عقارات أو ما شابه ذلك على أن تقوم الدولة برعاية هؤلاء الأفراد رعاية كاملة وتلبية كل احتياجاتهم. أما شيوعية النساء فتعنى إلغاء نظام الزواج الفردى والإستعاضة عنه بالزيجات الموجهة من قبل الدول لإنتاج أصلح سلالة ممكنة إذ تتم هذه الزيجات تحت إشراف هيئة تابعة للدولة فى أوقات معينة. أما الأبناء الذين ينتجون عن هذه الزيجات فهم أبناء للدولة، وبذلك يضمن أن هؤلاء الأفراد سيتفرغون تماما لممارسة مهام الحكم والدفاع بدون أى أعباء أسرية.

وعلى ذلك يتضح لنا أن شيوعية أفلاطون بصورتيها كانت ذات أهداف سياسية بحته أهمها أنه حاول بذلك الحفاظ على وحدة الدولة وتجنب كل أسباب الصراع داخل أهم طبقاتها، لأنه اعتقد أن صلاح طبقة الحراس هو أساس صلاح الدولة ككل وأساس وحدتها فأفرادها هم رأس الدولة المفكرة وهم ذراعها التى تدافع بها عن نفسها.

وبالطبع فإن أفلاطون لتلك الأسباب قد تابع منطق العقل إلى النهاية فلم يـراع أن للفـرد أيـا كانت الطبقة التى ينتمى إليها رغبات فطرية لا يمكن تجاهلهـا أهمها الملكية والنزوع إلى الزواج الفردى وتكوين الأسرة، فضلا عن أن ما تصور أنه سيكون حلا شافيا لمشاكل الصراع بين الأفراد قد يكون هـو نفسه السبب فى صراعات ومشكلات جديدة مثل الصراع حول الأبناء؛ فكـل منهم سيتساءل أى هؤلاء الأبناء ابنى! ولا يغيبن عن البال أن عوامل الوراثة ستجعل الشبه بين الأباء والأبناء موجوداً؟!

وعلى كل حال فإن أفلاطون نفسه قد تراجع عن فرض هذا النظام فى الشيوعية وأباح الملكية الخاصة والزواج الفردى فى أخر محاوراته "محاورة القوانيـن" وان كان قد أباحهما بشروط تتيح أيضاً الحفاظ على وحدة الدولة وعـدم الصـراع بيـن أبنائها، فضلا عن أنه رغم الأهمية التى علقها على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض رجل الدولة فى تأديته لوظيفته علـى الوجه الأكمل، إلا أنه ركز أكثر على النظام التعليمى التربوى كوسيلة إيجابية تستطيع بها الدولة تربية أفرادها وتأهيلهم ليؤدوا وظائفهم على أرقى صورة دون مساس بحقوقهم الطبيعية.

(جـ) التربية فى الدولة المثالية:

ولقـد ركـز أفلاطـون علـى النظام التعليمى التربوى فى محاورة "الجمهوريـة" الـتى رسم فيها معالم الدولة المثالية لدرجة جعلت روسو ـ فيلسوف التنوير والتربية الشهير فى القرن الثامن عشر ـ يقول أنها لم تكن كـتابا فـى السياسـة بـل كانت أهم ما كتب فى نظام التَربيةِ والتعليمِ على الإطلاق. وقد قسم أفلاطون المراحل التعليمية التربوية إلى أربعة مراحل:

أولهـــا يـــبدأ منذ حداثة الطفل وتستمر حتى بلوغه سن الثامنة عشره. وفـــيها يبدأ القائمون على هذا النظام بالفصل بين كل الأطفال المتقدمين على أساس صلاحيتهم الجسمية وليس على أساس طبقي وفي هذا إقرار بالمساواه بيـــن الأطفـــال فـــى حق التربية والتعليم، وبعدما يفرزوا الأجدر من هؤلاء الأطفـــال يـــتعهدونهم بالرعاية على أساسين: سلامة الجسم ويكون بممارسة الرياضـــات البدنـــية والأخـــذ بنظام غذائى متكامل، وسلامة النفس ويكون بتغذيـــتها بالآداب والأشعار التعليمية النافعة والفنون الراقية التى من شأنها تهذيب النفس وترقية الذوق. وثانى هذه المراحل، مرحلة تبدأ من سن الثامنة عشـــرة وتستمر إلى سن الثلاثين وهذه تنقسم إلى قسمين، فمن الثامنة عشرة إلـــى العشـــرين يخضع الفتيان والفتيات للتدريبات العسكرية الشاقة، فإذا ما بلغوا سن العشرين فصل الأجدرون منهم على حدة لينتقلوا إلى القسم الثانى الـــذى يدرســـون فـــيه إلى سن الثلاثين العلوم الرياضية وكانت فى عصر أفلاطـــون تشمل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى التى من شأن دراستها فـــى نظـــره تدريب هؤلاء الأبناء على استخدام الاستدلالات العقلية والتأمل ومن ثم تنمى فيهم القدرة على تلقى العلوم الفلسفية فيما بعد.

أمـــا المرحلة الثالثة فتمتد من سن الثلاثين وحتى الخامسة والثلاثين، وهـــذه الســـنوات الخمـــس هـــى المخصصة لدراسة الفلسفة والجدل ليجيد الدارســـون رجالا ونساءا الذين تربوا على حب الحق وعزة النفس وضعف الشهوة الحوار حول الحقيقة وفهمها والدفاع عنها.

أمـــا المرحلة الرابعة والأخيرة فتبدأ من سن الخامسة والثلاثين وحتى الخمســـين، وهـــى مـــرحلة التدريب العملى على الحكم حيث يزج فيها بمن

اجتازوا بنجاح الإختبارات الخاصة بالمراحل السابقة فى الحياة العامة فيتولوا المناصب الإدارية العليا فى الدولة لكى يكتسبوا الخبرة العملية بالحياة السياسية ويتعودوا الإتصال بالناس وحل مشاكلهم.

ومن يجتاز هذه المرحلة بنجاح فقد امتاز فى العمل كما امتاز من قبل فى التعليم النظرى، ومن ثم يكون مؤهلا لتولى مهام الحكم.

وهنا ندرك الهدف النهائى من هذا النظام التعليمى التربوى الشاق، إنه تخريج الحكام الفلاسفة ومن قبلهم الحراس الشجعان، وقد زالت من نفوسهم كل شرور الطمع والفساد وتدربوا على أن يكونوا إما حراسا شجعان ينشغلون فقط بالدفاع عن الدولة (أو المدينة) ضد أى اعتداء، أو فلاسفة — حكماء لا ينشغلون إلا بتأمل الحقيقة وفعل الخير لشعبهم.

وهنا تتشكل حكومة الفلاسفة التى هى رأس الدولة المثالية عند أفلاطون، وهم إما يحكموا جماعة أو يحكموا فردا بعد أخر، وسواء كان هذا أوذاك فحكومة الفلاسفة هى الحكومة المثالية لأنها حكومة يقودها حكماء عرفوا مثال العدالة ومثال الدولة وتدربوا على الحياة السياسية العملية، ولاهم لهم إلا اسعاد مواطنيهم فى دولة يسودها النظام والعدالة.

٥- أنواع الحكومات الفاسدة:

ولقد أدرك أفلاطون بحسه الواعى ونظرته التاريخية الثاقبة رغم كل ما قدمه من ضمانات للعدالة فى الدولة المثالية أن هذه الحكومة المثالية حكومة الفلاسفة قد يتطرق إليها الفساد بعد عدة أجيال بفعل الواقع المتغير وتأثيره على طبائع البشر فقدم تصورا لتحول هذه الحكومة إلى صور عديدة

متتالية من الحكومات الفاسدة والتى كانت فى نفس الوقت هى الصور الموجودة للحكومات فى عصره والتى لم يكن راضيا عنها.

١- حكومة الأرستقراطية الحربية: وهى أول الحكومات الفاسدة لأن العقل فيها يخضع للحماسة أو للقوة الغضبية؛ اذ يحدث نتيجة للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام الفلاسفة نسلا لا يماثل طبيعتهم فى الأصالة والامتياز. ومن ثم يتولى هؤلاء الحكم وهم من لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب نتيجة ميلهم إلى تحقيق المجد العسكرى وليس إصلاح أحوال الدولة والعمل لخير أبنائها.

٢- حكومة الأوليجاركية (أو الأوليجارشيه): وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تأتى نتيجة للتدهور الذى يصيب الحكومة السابقة، فيتحول المثل الأعلى لدى أفرادها إلى تحقيق الثراء وكنز الثروات ومن ثم يصبح الحكام هنا أوليجاركيون جشعون كل همهم تكوين أكبر قدر من الثروة عن طريق فرض القوانين التى تحقق لهم ذلك. وفى ظل هذه الحكومة يصبح الجميع عبيدا للمال وينقسم المجتمع إلى فئتين، فئة تملك كل الثروة وهى الفئة الأقل عددا، وفئة أخرى هى الأكثر عددا ولا تملك من الثروة شيئا وان كانت تملك قدرا أكبر من الفضيلة.

٣- حكومة الديمقراطية: ولما كان الصراع بين هاتين الفئتين حتميا، فمن المؤكد أن الفئة الأكثر عددا ستنتصر فى النهاية، ومن ثم يستولى الفقراء على الحكم بعد اعتقال أعدائهم من الاوليجاركيين، ويكونون حكومة ديمقراطية وهى غالبا ما تختار بالقرعة من بين عامة الناس، ويصرح للجميع فى ظلها بحرية الكلام وحرية الفعل ومن ثم تنطلق كل

الشهوات المكبوتة لدى الجميع بلا تمييز وبلا تنظيم. ويصبح النظام فى ظل هذه الحكومة مفقودا وتصبح الدولة فى ظلها حسب تعبير أفلاطون كالـــثوب المـــزركش بكل الألوان لكنه فى الواقع يجيز كل شئ تحت شـــعار الحـــرية، وينقلب النظام إلى فوضى مما يؤدى فى النهاية إلى ظهور حكومة الطغيان.

٤- حكومـــة الطغـــيان: وهذه هى أسوأ أنواع الحكم على الإطلاق فى نظر أفلاطون، وهى تبدأ بأن يختار الشعب فيها عادة شخصا لفضله وينصبه قـــائدا ويضـــفى علـــيه قوة وسلطانا حتى يكبح جماح الفوضى ويعود بالجمـــيع إلـــى النظام والإنضباط. لكن سرعان ما ينقلب هذا القائد إلى طاغـــية يســـتأثر بالســـلطة بعد أن يمكن لنفسه ويلجأ إلى وسائل عديدة لإدامة هذا الإستئثار بالحكم فيشن الحروب على جيرانه ويقطع رأس كل مـــنافس أو معـــارض لحكمه ويبعد كل الفضلاء والحكماء عن دولته، ويحـــيط نفســـه بجنود مرتزقة ليحمونه من انتقام شعبه. وفى ظل هذا الحاكم الطاغية يجد الجميع أنفسهم وقد خضعوا لأسوأ أنواع الحكم فيأبى الجمـــيع الخضـــوع لأى نظـــام أو قـــانون حتى الحيوانات تثور على أوضـــاعها لأن الطاغـــية يحكم بمقتضى شهوة الشر والعدوان فتختفى العدالة ويسود الظلم والتعاسة.

ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين الواقع وبين "المثال" الأخلاقى

١- مكانته الفكرية ولمحة عن حياته:

قضى أرسطو (الذى عاش فيما بين عامى ٣٨٤ و ٣٢٢ ق.م) حوالى عشرين عاما فى أكاديمية أفلاطون يحاور أستاذه ويأخذ عنه ويتعلم منه، بل ويتدرب على ممارسة مهنة المعلم فى حضور وفى غياب أستاذه. وكان فى كـل ذلـك بارعا لدرجة جعلت أفلاطون يطلق عليه "عقل" المدرسة ويلقبه "بالقراء" أى كثير الإطلاع.

ورغـم تلـك المدة الطويلة التى صاحب فيها أرسطو أستاذه حتى بلغ الأربعيـن من عمره إلا أنه وبعد وفاة أفلاطون بفترة نجح فى تجاوز فلسفته وبناء مذهبه الفلسفى الضخم كما أسس مدرسة فلسفية ــ علمية فى أثينا أطلق علـيها "اللوقـيون" نسـبة إلى المكان الذى أسسها عليه بمساعدة من تلميذه "الإسـكندر الأكـبر" الـذى كـان فـى ذلك الوقت حاكما لمقدونيا وزعيما للإمـبراطورية المقدونية التى أسسها ودعم أركانها بغزو بلاد الشرق. وقد سـاعد ذلـك أرسطو على أن يرسل مجموعة من تلاميذه مع تلك الحملات العسـكرية ليرسلوا إليه بالعينات لمجموعات من النبات والحيوان التى أسس من خلالها متحفاً علمياً ألحق بالمدرسة.

ولعل هذا هو ما جعله يقدم فى مذهبه الفلسفى موازنة بين الواقع وبين المـثال، أو بيـن التجربة الحية وبين التفسير العقلانى. كما جعله ذلك يتجه إتجاهـا تجريبـيا واقعـيا فى فلسفته عموما وفى العلوم التى كان له فضل تأسيسـها بصـورة منهجية دقيقة مثل علم المنطق وعلوم الطبيعة والحيوان وعلم النفس وعلوم الأخلاق والسياسة وغيرها.

ولقد احتل أرسطو بفلسفته وعلومه مكانة عظيمة فى تاريخ الفكر الإنسانى لم يرق إليها أحد، فقد ظل بهما مسيطراً سيطرة شبه تامه على الفلسفة والعلوم حتى مطلع العصر الحديث فى القرن السابع عشر.

وقد كان لهذه السيطرة الفكرية لأرسطو ولمذهبه أسبابها الموضوعية، فقد كان هو مؤسس علم المنطق ومن ثم فقد جاءت كتاباته الفلسفية والعلمية منظمة تنظيما دقيقا استخدم فيها أسلوبه المنطقى المحكم المصحوب بالبراهين والحجج القاطعة على رأيه، فهو لم يكن يستخدم مثل أستاذه أسلوب الحوار الذى تتقادح فيه الآراء المختلفة مصحوبة بحجج كل منها وأسانيده، بل استخدم الطريقة التقليدية التى ابتدعها فى الكتابة الفلسفية والعلمية، تلك الطريقة التى تبدأ بتحديد الموضوع المطروح تحديدا دقيقا ثم يناقش بعد ذلك الآراء الشائعة حول هذا الموضوع بتفريعاته المختلفة. ثم يأخذ بعد ذلك فى عرض رأيه الخاص فى هذه الموضوعات واحدا بعد الأخر على هيئة مقدمات تترتب عليها نتائج، وبالطبع فإنه كان دائما ما يقدم فى عرض رأيه بمقدمات يقينية محكمة وإذا ما سلم القارئ معه بتلك المقدمات فهو سيسلم بالنتائج المترتبة عليها.

إن هذا الإحكام المنطقى الذى استخدمه أرسطو فى الكتابة الفلسفية والعلمية فضلا عن الموسوعية التى امتاز بها والتى كتب بمقتضاها فى العلوم المعروفة أنذاك وتأسيسه للعديد من العلوم الجديدة، هو ما ساهم فى سيادته الفكرية على علوم وفلسفات العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث طيلة أكثر من عشرين قرنا من الزمان. فلقد كان من يدخل رحاب الفلسفة الأرسطية يقضى عمره فى فهمها ثم يصبح بعد ذلك شارحا

ومحللا لها على أكثر تقدير ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى فلاسفة وعلماء الإسلام الذين ساعدهم دينهم الحنيف على تجاوز النظرة الأرسطية فى كلا مـن الفلسـفة والعلـوم ومن ثم قدموا الجديد الذى شهد لهم العالم به فى مختلف المجالات.

لقـد اضطلع أرسطو – رغم اختلاف المؤرخين للفلسفة وللعلم حول تقدير دوره – بمهمتين رئيسيتين بلغ الفكر اليونانى معه من خلالهما ذروته؛ أولاهمـا: أنه اضطلع بالدور الأكبر والأساسى فى تأسيس علم المنطق الذى صـحح مـن خلالـه مسار الفكر البشرى وساعد على تبرئته من الأخطاء والمفارقات. وقد كان لابتداع أرسطو لهذا العلم أهمية مزدوجة فقد نجح من خلاله فى القضاء على السوفسطائيين وعلى طريقتهم الجدلية التى تعتمد على التمويهات اللغوية وايقاع الآخرين فى الأخطاء والمفارقات حينما كشف عن صـور ونماذج تلك المغالطات فى كتابه "الأغاليط السوفسطائية" حينما قنن الجـدل ووضع شروطه فى كتاب "الجدل". ومن جانب أخر فقد قدم أرسطو فى كتابيه المنطقيين "التحليلات الأولى" "والتحليلات الثانية" المناهج الصحيحة للتفكير العلمى بوضعه لنظريتيه فى القياس والإستقراء فكان القياس الذى يبدأ بمقدمـات كلية يقينية هو الصورة المثلى للعلم الإستنباطى اليقينى، كما كان الإستقراء الذى يبدأ بمقدمات جزئية مستقاة من الواقع ومن ملاحظة الأشياء والكائنات هو المنهج الذى استخدمه فى تأسيس العلوم الطبيعية وعلوم الحياة.

أمـا ثانيهما: فقد استكمل أرسطو فى مذهبه الفلسفى الضخم المشروع الحضـارى للأمـة اليونانية، حينما أصر على إقامة التوازن المفقود فى كل المذاهـب السـابقة بين الواقع والمثال فى الفلسفة النظرية فقد انقسم فلاسفة

اليونان قبله إلى فريقين؛ فريق مادى حسي بدأ من طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين واستمر حتى السوفسطائيين، وفريق مثالى عقلانى بدأ من فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير وحتى سقراط وأفلاطون. وتخاصم الفريقان على طول الخط؛ فالماديون الحسيون كانوا يرفضون أى حديث حول ما وراء هذا العالم الطبيعي ويحاولون فقط تفسير العالم من داخل العالم الطبيعى المادى عن طريق الحواس التى اعتبروها هى الأداه الأصلح لجمع المعلومات عن هذا العالم.

أما المثاليون فقد شككوا فى حقيقة هذا العالم المحسوس واعتبروه على أحسن الفروض – كما عند أفلاطون – مجرد ظل لعالم مفارق هو العالم المعقول "عالم المثل" وبالتالى شككوا فى أهمية الحواس ورفضوا أن تكون أداة صالحة للوصول إلى الحقيقة واعتمدوا اعتمادا كليا على العقل.

ولما جاء دور أرسطو حاول أن يستوعب كلا الرأيين في فلسفته، وأن يقيم توازناً بين دور كلاً من الحواس والعقل فى المعرفة الإنسانية. وأن يفسر العالم من خلال "المادة" و "المثال" معا، ولذلك فقد ابتدع فى فلسفته اصطلاحين هامين هما: الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو "المادة" و "الصورة" واستطاع من خلالهما أن يستوعب المذاهب السابقة وأن يتجاوزها جميعا، فكيف تم له ذلك؟

٢- نظريته فى التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل "المادة والصورة":

لقد ركزت المذاهب المادية السابقة على أرسطو على تفسير العالم عن طريق العناصر الأربعة وما يطرأ عليها داخل هذا العالم من تغير مستمر بينما تجاهلت أن ثمة جوهرا ثابتاً لكل شئ لا يطرأ عليه أى تغير بينما

ركزت المذاهب المثالية على إدراك هذا الجوهر الثابت في كل الأشياء ورده إلى جوهر واحد أعم منها وأشمل هو الإله الذى أدرك وجوده كل من سقراط وأفلاطون وأدركا أنه إله ومفارق مبدع لكل ما في العالم.

واستطاع أرسطو أن يؤكد حقيقة غابت عن الفريقين هي أن حقيقة الشيء، أي شيء لا ينفصل فيها المادة عن الصورة أي لا ينفصل فيها مادته أي العناصر المادية التي يتكون منها عن ماهيته الثابتة التي لا تتغير مهما طرأ على مادته من تغيرات، فسقراط هو سقراط سواء أدركناه في طفولته وحجمه الصغير أم عرفناه شيخا كبيرا، والكرسي هو الكرسي حيث أن صورته التي تمثل جوهره وماهيته الثابتة هي هي رغم أنه يمكن أن يكون مصنوعا من الخشب أو من الحديد أو من أي مواد أخرى. فكل شيء من الأشياء إذن له مادته وهي علة أي تغير يطرأ عليه وهي ما يطرأ عليه التغير، وله صورته أي ماهيته الثابتة التي لا تتغير، وإذا ما تساءلنا كيف نميز بين مادة أي شيء وبين صورته؟! أجابنا أرسطو باصطلاحيه الشهيرين: أنه يمكننا ذلك عن طريق التمييز بين "وجوده بالقوة" أي وجوده كمادة فقط وقبل أن تتخذ هذه المادة صورة معينة، وبين "وجوده بالفعل" أي بعد أن تتحول هذه المادة فتأخذ صوره معينة نعرف من خلالها الشكل النهائي لهذا الشيء، فالخشب مثلا مادة تمثل مجرد استعداد وامكانية (أي تمثل وجود بالقوة) لأشياء عديدة مثل الكراسي والمنضدة والسرير الخ.، وبمجرد أن يتدخل الصانع ليصنع من هذا الخشب كرسيا معينا فإنه قد تحولت هذه المادة من مجرد استعداد وامكانية (أي وجود بالقوة) إلى شيء محدد فعلا (أي إلى وجود بالفعل) هو وجود هذا الكرسي.

وكل ما فى العالم الطبيعى عند أرسطو انما هى أشياء إذا نظرنا إليها مـن جانـب لأدركنا مادتها التى تمثل وجودها بالقوة، وإذا نظرنا إليها من جانـب أخـر أدركنا ماهيتها التى تمثل وجودها بالفعل أى حقيقتها الثابتة. وعمومـا مادمـنا قد ميزنا بين أى شئ وبين الأشياء الأخرى فهذا الشئ له صـورته المميزة وله مادته التى يتكون منها، حتى العناصر المادية الأولية الأربعـة الماء والهواء والنار والتراب إنما هى عناصر مادية نعم، لكن لها صـورتها المميزة التى مكنتنا من أن نعرفها ونميز بينها. إذن كل ما نعرفه من أشياء فى العالم إنما هو مادة وصورة، لكن ألا توجد مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة؟!

نعـم توجـد فـى نظر أرسطو مادة بلا صورة، ولكنها المادة الأولى القديمـة الـتي يسـميها باصطلاحه "الهيولى الأولى" وهى ماده نستطيع أن نستدل على وجودها فقط دون أن نكون قد رأيناها. وكذلك يوجد صوره بلا مادة، وهى لابد أن تكون صورة أعلى مفارقة لهذا العالم الطبيعى تماما لأنها الصورة التي بلا مادة وهذه الصورة المفارقة للعالم الطبيعي وللمادة لابد أن تكـون "صـورة الصور" أو "ماهية الماهيات" أى مبدعة الماهيات والصور الأخـرى ولا شـك أن تلك الصورة الخالصة من أى مادة إنما هى صورة "الإله" وفى هذا أول تأكيد من أرسطو على وجود الإله بخصائصه المعروفة لديـه، فهو إله واحد باعتباره الصورة الخالصة التى لا يشوبها مادة مطلقا، وبالطبع فإن لأرسطو براهين عديدة أخرى على وجود الإله الواحد وله كذلك فلسـفته الخاصـة حول وجود هذا الإله وصفاته، تلك الصفات والخصائص التى شجعت فلاسفة الإسلام بعد ذلك على أن يقارنوا أو أن يحاولوا التوفيق بين نظريته ونظرية أستاذه أفلاطون حول الإله وبين صورة الله الواحد الأحد فى الدين الإسلامى.

٣- فلسفته الأخلاقية:

وبالطبع سنجد أثار هذه النظرة الأرسطية التى تزاوج دائما بين المحسوس والمعقول، بين المادة والصورة منعكسة على فلسفته الأخلاقية التى حاول فيها أيضا أن يزاوج أو يوفق بين الواقع الأخلاقى كما يعيشه الناس ويفهمونه وبين المثال الأخلاقى الذى يطمح هو إلى أن يرتقى إليه هؤلاء الناس ويسلكون طريقه حتى يقتربوا من الصوره المثالية للإنسان الفاضل الكامل.

(أ) جوهر الإنسان عند أرسطو:

وقد بدأ أرسطو نظرياته الأخلاقية بالتأكيد على أن بالإنسان جانب عاقل وجانب غير عاقل، وأن الأخلاقية لدى الإنسان إنما تبدأ حينما يستطيع الجزء العاقل السيطرة على الجزء غير العاقل والحد من تطرفه وميله إلى الشهوانية الحسية. ورغم إيمان أرسطو بنفس رأى السوفسطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسبة أى يتعلمها الإنسان وليست فطرية كما كان يعتقد سقراط وأفلاطون، إلا أن أرسطو وافق الأخيرين على أن الفضيلة ينبغى أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها ولا يمكن أن تكون نسبية تختلف من شخص إلى أخر.

ولعل هذا ما دعاه إلى التأكيد على ما سبق أن أقره سقراط وأفلاطون حول دور العقل فى التمييز بين الحق والباطل وكذلك فى التمييز بين السلوك الأخلاقى الصائب وبين السلوك الشرير الخاطئ. ولم يكن أرسطو بحاجة إلى التأكيد على أن هذا الأمر هو ما يميز بشكل واضح بين الإنسان والحيوان، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يسلك وفقا لاختيار وإردة عاقلة، بينما بقية الحيوانات تسلك وفقا لغرائزها غير العاقلة.

وعلـــى ذلك فقد قال أرسطو بشروط ثلاثة تميز الإنسان الفاضل عن غيره هى؛ أن يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة، وأن يسلك وفقا لهذه المعرفة بإرادته واختياره العاقل، وأن يستمر فى ممارسة هذا السلوك الفاضل دائما. وبالطـــبع فـــإن هـــذه الشروط المبدئية هامة لأننا قد نسمى إنسانا ما فاضلا لمجرد أنه يفعل الفعل الفاضل مرة وبالصدفة. والحقيقة أن الإنسان فى نظر أرسطو لا يمكن أن يسمى فاضلا إلا إذا عرف معنى الفضيلة وسلك وفقا لما عرف، وهو فى هذا يتفق تماما مع سقراط فى أن الفضيلة علم وعمل، وإن كان لا يتفق معه فى أن الفضيلة علم فطرى لا يعلم، لأن أرسطو كما أشرنا يـــرى أن الفضيلة علم يعلم وأن دور المعلم هنا ضرورى فى اكساب المتعلم المعنى النظرى للفضيلة فماذا تعنى الفضيلة وما هى أنواعها عنده؟!

(ب) معنى الفضيلة وأنواعها:

إن الفضـــيلة هى ذلك الفعل المكتسب الذى بفضله يتحسن سلوك الفرد ويســـمو فوق غرائزه وانفعالاته، اذن فكل ما يحقق ذلك يعتبر فضيلة. لكن ينـــبغى أن نميز بين فضائل أخلاقية عملية تمكن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية وسياسية سليمة، وبين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنسانا يريد أن يحقق ماهيته وأهم وظائفه وأهمها على الإطلاق وهى التأمل والتفكير.

١ – الفضيلة الأخلاقية:

أما الفضيلة الأخلاقية، فقد استند فى بيان معناها على نظريته الشهيرة فـــى "الوســـط" حيـــث عرف الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مـــرذول. وأكد تعريفه هذا من تحليل الفضائل الأخلاقية المختلفة، فالشجاعة هى الحد الوسط بين الجبن والتهور، والكرم حد وسط بين البخل والإسراف، وهكذا تكون الفضيلة الأخلاقية أيا كان اسمها وسط بين طرفين أحدهما إفراط

والأخر تفريط، فالسلوك الأخلاقى القويم يبدأ بتقدير هذا الوسط بين الإفراط والتفريط جيدا ثم القيام بالفعل الفاضل على هذا النحو وباستمرار.

ومسألة تقدير الوسط ليست مسألة حسابية دقيقة وإن كان أرسطو قد استقاها أساسا من علم الحساب، وإنما هى مسألة ترجع لتقدير المعلم والمتعلم أى ترجع فى النهاية إلى التقدير الشخصى، فقد يكون الوسط بالنسبة لشخص متهور مائلا ناحية الجبن بعض الشئ، وقد يكون العكس بالنسبة لشخص تميل طبيعته أساسا نحو الجبن، إذ أن اكسابه وتعويده على السلوك الشجاع إنما يكون بمحاولة جعله متهورا، وهو لن يصبح أبدا متهورا بل سينتهى به الأمر إلى التخلص من جبنه والوقوف عند الحد الوسط بين الجبن والتهور أى الشجاعة فيصبح شجاعا. وبصورة عامة فإن اكتساب الفرد الفضيلة يكون بمحاولة التوسط بين الطرفين المرذولين (الإفراط والتفريط) إذا كان المرء بطبيعته معتدلا، أما إذا كان بطبيعته وفطرته يميل إلى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالإتجاه نحو الطرف الأخر.

وقد نبه أرسطو فى نظريته عن الفضيلة الأخلاقية باعتبارها حدا وسطا إلى مسائل هامة أعفته من الكثير من الإنتقادات التى يمكن أن توجه إليه، فقد نبه إلى أن ثمة فضائل أخلاقية لا تقبل أو لا يمكن أن تكون أوساطا لرذائل، مثل الصدق؛ فهو دائما ضد الكذب. كما نبه إلى أن هناك رذائل لا يصح أن تكون أطرافا لفضائل مثل السرقة والزنى والقتل فهى رذائل على طول الخط وهى بطبيعتها الشريرة المرذولة لا يمكن أن تصبح طرفا لإحدى الفضائل.

وعلى أى حال، فقد جاءت نظرية أرسطو عن الفضيلة الأخلاقية بكافة أنواعها والتى أفرد لها الجزء الأكبر من كتابه الشهير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس من تصورات نسبية مختلفة عن الفضيلة والشخص الفاضل، فأراد أن يوضح للجميع معنى الفضيلة وشروطها حتى لا نختلف حول ذلك فيما بعد. وبالطبع فإن حديث أرسطو حول هذا النوع من الفضائل الأخلاقية إنما يمثل الجانب الواقعى من فلسفته الأخلاقية حيث أن هذه الفضائل الأخلاقية يعرفها جميع الناس ويمارسونها وان شاب ممارستهم لها بعض الأخطاء وعدم الفهم فإن كل ما فعله أرسطو أنه أوضح للجميع الطريق القويم الذى يمكن من خلاله تصحيح السلوك والإتجاه به نحو الأكمل والأفضل.

٢- الفضيلة النظرية:

أما إذا سألناه عن أهم وأعظم الفضائل لديه هو شخصيا، فلن تكون إحدى هذه الفضائل الأخلاقية؛ إذ على الرغم من أهمية العدالة والشجاعة والكرم والصدق والعفة والأمانة والصداقة فى حياة الناس الإجتماعية، إذ لا يمكن أن تنتظم الحياة الإجتماعية للناس إلا بوجود هذه الفضائل وممارسة الجميع لها إلا أن هذه الفضائل جميعا لا تحقق ماهية الإنسان فى نظره، لأنها إنما تتم كما قلنا سابقا بتحكم الجزء العاقل من الإنسان فى الجزء الشهوانى غير العاقل منه، ويبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك.

وهنا يتحدث أرسطو عن الفضيلة النظرية، فضيلة التأمل النظرى باعتبارها فضيلة العقل بما هو كذلك، لقد خلق العقل الإنسانى لا ليتحكم فى أفعالنا ويوجهها فقط، بل ليتأمل ويفكر، فالتأمل والتفكير هما الوظيفة

الأساسية للعقل الإنسانى ومن هنا كان تفضيل أرسطو للفضيلة النظرية على الفضائل الأخلاقية.

وقد فضل أرسطو فضيلة التأمل النظرى لأسباب أخرى عديدة منها أن التأمل والتفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه فى ذلك بالإله الذى اقتصرت وظيفته عنده على أنه عقل لا يعقل إلا ذاته أى أن كل وظيفة الإله هـى "التأمل" الذاتى لنفسه. وحينما يتأمل الإنسان فإنه يتشبه بالفعل الإلهى ومن ثم يحقق أقصى قدر من السعادة بالتقرب إلى الإله، فضلا عن أن فضيلة التأمل إنما تحقق للإنسان أكبر قدر من السعادة لأنه يمارسها بمفرده وبدون أن يحتاج لآخرين يمارس بينهم هذه الفضيلة؛ فإن كان لا يمكن أن يمارس كل الفضائل الأخلاقية السابقة إلا فى وجود المجتمع وبين الناس، فإنه يمكنه ممارسة التأمل باستقلال عن الأخرين، فهى تحقق له أكبر قدر من الحرية ومن الإستقلال عن الناس وعن المجتمع. كما أنها تحقق له دوام السعادة واستمرارها، فالمتأمل كلما استغرق فى تأملاته لمعرفة الوجود وأسراره كلما ازدادت سعادته التى لا يستطيع أحد أن يحد منها بينما يستطيعون ذلك فى ممارسة الفضائل الأخلاقية.

أما السبب الأهم الذى جعل أرسطو يعلى من شأن هذه الفضيلة هو أنها السبيل الوحيد أمام الإنسان ليعرف أسرار الوجود ويعرف الإله، فلولا التأمل فى جنبات الكون والتساؤل عن أسرار الوجود لما استطاع الإنسان أن يعرف مبدع الوجود وعلته الأولى : الله.

٤- تساؤلات للمناقشة الإجمالية والنقد:

ورغم الجهد الكبير الذى بذله أرسطو فى تقديم الأدلة والبراهين على سمو فضيلة التأمل النظرى وتحقيقها لماهية الإنسان ووظيفته الأهم، فإن السؤال الذى ينبغى أن نفكر فيه وربما غفل عنه أرسطو هو: ماذا سيحدث لو اقتنع كل الناس برأيه هذا وتحولوا إلى ممارسة التأمل النظرى وانشغلوا عن حياتهم العملية والاجتماعية؟.

إننا حينما نحاول الإجابة على هذا السؤال يتأكد لدينا أن معالجة المشكلة الأخلاقية ليس بالأمر السهل فمحاولة أرسطو للتوفيق بين الواقع والمثال الأخلاقى جعلته ينتقل من الفضائل الأخلاقية التى كان رأيه فيها معقولا إلى فضيلة التأمل النظرى الذى يقتصر إمكانية ممارستها بالشكل الذى حدده أرسطو على الفلاسفة وحدهم ومن ثم فإما أن نكون كلنا مثاليين نمارس أقصى قدر من التأمل والتفلسف، وفى هذه الحالة يقل اهتمامنا بالفعاليات الاجتماعية والعملية. وإما أن نتغاضى عن ممارسة التأمل ونبقى فى حدود ممارسة الفضائل الأخلاقية العملية فنكون قد قصرنا فى استخدام العقل الذى وهبه الله لنا لنتأمل به ونفكر فى وجوده.

فماذا نحن فاعلون؟! وأى المذاهب الأخلاقية السابقة أكثر ملاءمة لطبيعة الإنسان وواقعه: هل المذهب القائل بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى أخر ومن مجتمع إلى أخر، أم المذهب القائل بأن الفضيلة واحدة ومطلقة ولا ينبغى أن يختلف حولها الإنسان العاقل! هل نوافق من يقولون أن الفضيلة مكتسبة ونتعلمها من المعلمين ومن المجتمع والبيئة الإجتماعية التى نعيش فيها أم نحن مع من يقولون بأن الفضيلة فطرية فى النفس ولا نحتاج فى سلوكنا الأخلاقى إلا إلى استفتاء عقلنا وضميرنا؟!

وأى هـــذه الآراء يـــتفق عموما مع ديننا الإسلامى الحنيف الذى قدم أروع المذاهب الأخلاقية والاجتماعية؟!

يمكن لكل منا أن يفكر ويبحث ويتأمل ويجيب. والخلاف فى الرأى لا يفسد للود قضية، كما أنه مسألة محمودة ومستحبة وطبيعية.

أهم المصادر والمراجع

للفصل الثانى

- د. أميره حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.
- د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وآثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م.
- د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.
- د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية ــ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة ــ الطبعة الثانية ١٩٩٥م.
- د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٧م.
- د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى جـ١، جـ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م، ٢٠٠٠م.
- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ــ الكتاب الاول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنه التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م.
- أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٧م.
- أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤م.

- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤م.

- أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

- كوراميس: سقراط ـ الرجل الذى جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.

- د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٣م.

- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م.

- Guthrie (W.K.C.): Socrates, Cambridge, At the University Press, 1971.

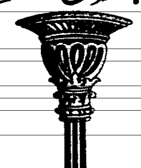
- Gosling (J.C.B): Plato, London and Boston, Routledge & Kegan Paul 1973.

- Jaeger (W.): Aristotle, translated by Richard Robinson, Second ed., Oxford, At the Clarendon Press 1950.

- Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen & Co. LTD., 1971.

- Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philo sophy, translated by L.R. Palmer, Dover publication Inc. New York 1980.

- Kerferd G.B.: The Sophistic Movement, Cambridge University Press, 1981.



الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية وقضية التوفيق بين الدين والفلسفة

أولاً : المقصود بالفلسفة الإسلامية.

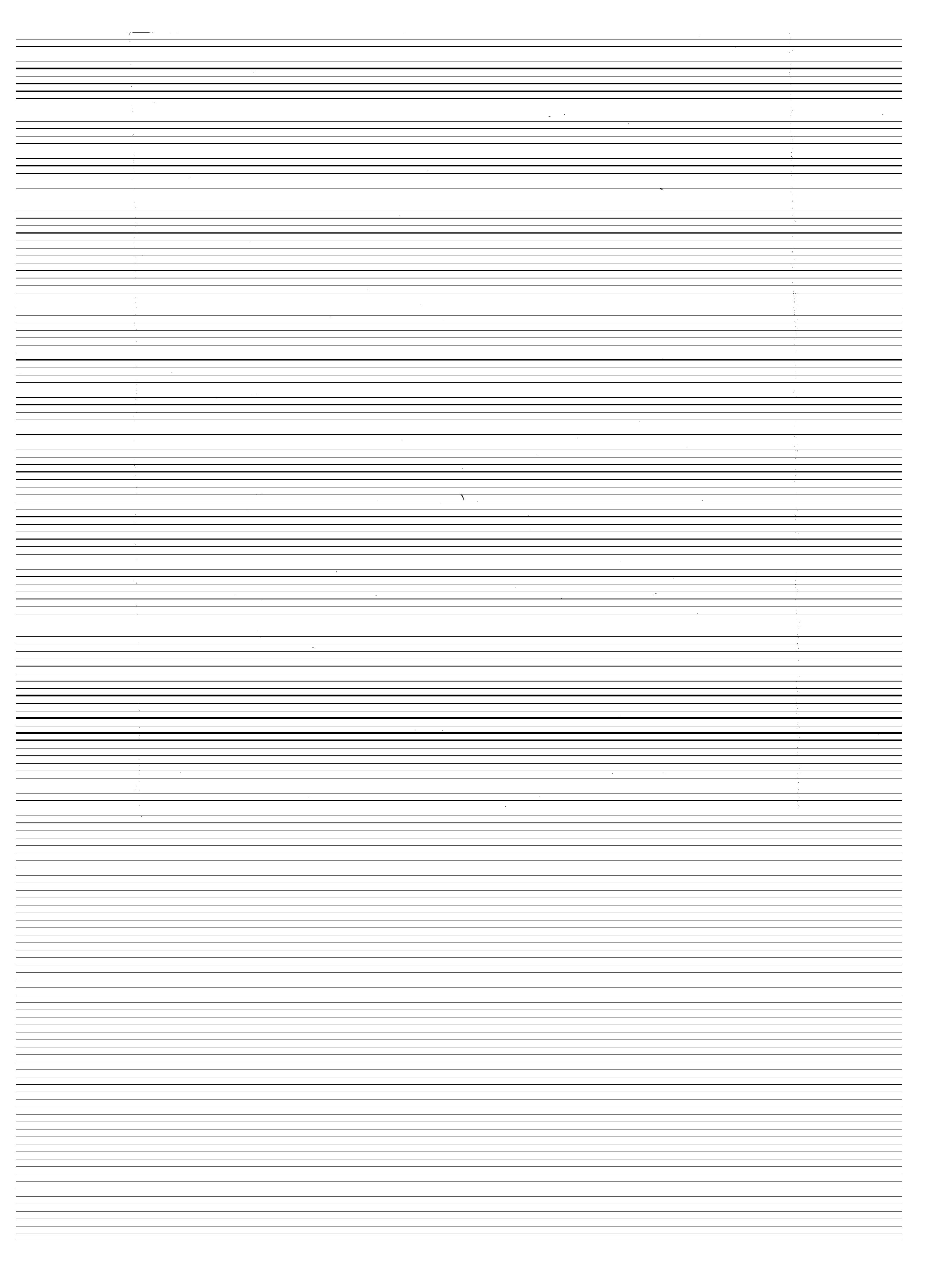
ثانياً : عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين.

ثالثاً : الكندي ينفي التعارض بين الفلسفة والدين.

رابعاً : الفارابي وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

خامساً : الغزالي وموقفه من الفلسفة والفلاسفة.

سادساً : ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع.



الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية والتوفيق بين الدين والفلسفة

أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية

احتدم النقاش بين المتخصصين حول تحديد المقصود بالفلسفة الإسلامية، ويدور هذا النقاش حول قضية واحدة أساسية هى: هل نطلق لقب "الفلسفة الإسلامية" على إنتاج فلاسفة الإسلام الخُلص الذين تابعوا تطوير الدرس الفلسفى اليونانى من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد، أم أنه ينبغى تعميم هذه التسمية لتشمل كل الإنتاج العقلى للمسلمين!!

والحقيقة أن أصحاب الرأى الأول أغلبهم من المستشرقين الغربيين وأتباعهم. ووجهة نظرهم تتلخص فى أن التراث الفلسفى للمسلمين لم يبدأ إلا مواكبا لحركة الترجمة التى نقلت بمقتضاها معظم الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية وخاصة فى العصر العباسى. ولهذا الرأى خطورته التى تتمثل فى أن أصحابه يقصرون الفلسفة الإسلامية على الفلاسفة الذين تابعوا وطوروا التراث الفلسفى اليونانى فقط، ويخرجون من إطارها كل ما عدا ذلك. وهذا أدى بهم إلى المغالاه فى بيان التأثير اليونانى لدرجة قالوا معها "ان الفلسفة الإسلامية فى جوهرها إنما هى فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية". أما أصحاب الرأى الثانى فيؤمنون بضرورة توسيع مفهوم الفلسفة الإسلامية ليشمل كل النتاج العقلى للمسلمين سواء فى ميدان "علم الكلام" أو

الفلســـفة" أو "التصـــوف" وأحيانا ما يدخلون "أصول الفقه" فى دائرة الفلسفة الإسلامية أيضا.

والحقيقة أن لهذا الرأى أهميته؛ فهو ينفى عن المسلمين تبعيتهم الفكرية المطلقة للفلسفة اليونانية لأن المتكلمين وعلماء الأصول قد ظهروا قبل ظهور الفلاســـفة، ومـــن ثم فقد بدأ النقاش العقلى والتحليلات ذات الطابع العقلانى الفلســـفى قبل عصر الترجمة. وهذا يعنى أن البيئة الفكرية التى تولدت عن ظهـــور الإسلام وإيمان العرب به وفهمهم الصحيح لدعوته إلى النظر العقلى فـــى كل شئ هى التى ساهمت فى ظهور الفلسفة لدى المسلمين ويكون دور الـــترجمة ونقـــل فلسفات اليونان وفارس والهند وغيرها دورا ثانويا منشطا للحركة الفلسفية فى العالم الإسلامى.

ولاشـــك أن لهذا الرأى الثانى وجاهته إذ أن ميادين الفكر الفلسفى لدى المســـلمين هى فعلا ــ كما أجمع معظم المؤرخين المحدثين ــ ثلاثة: "علم الكلام" واختص بمناقشة قضايا العقيدة الإسلامية واستند علماء الكلام فى ذلك على النص الدينى أولا ثم على الدليل العقلى البرهانى ثانيا.

و"الفلســـفة" الـــتى اختصـــت بمناقشة كافة القضايا الكونية والمعرفية والإلهـــية وســـار فيها فلاسفة الإسلام على نهج فلاسفة اليونان فى التحليل العقلى محاولين إبراز نقاط الالتقاء بين الدين الإسلامى وبين ما وجدوه لدى هؤلاء الفلاسفة من تعاليم إلهية واجتماعية مفيدة. وبالطبع فقد كانوا يقدمون الدلـــيل العقلى على الدليل الشرعى وهذا ما يميزهم عن علماء الكلام الذين يقدمون الدليل الشرعى على الدليل العقلى.

أمـــا "التصوف" فقد استخدم فيه المتصوفة المنهج الروحانى العرفانى واســـتند فـــريق كبـــير مـــنهم على النص الدينى والإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية بينما تأثر بعضهم بالنزعات الصوفية عند الأمم السابقة مثل اليونان والفرس والهنود.

وأيـــا مـــا كان الأمر، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية هى ذلك التراث العقلى الذى أفرزته قرائح المسلمين عربا كانوا أو غير عرب سواء قدمـــوا الدلـــيل النقلى على الدليل العقلى (المتكلمون)، أم قدموا الدليل العقلى علـــى الدليل النقلى (الفلاسفة)، أم عبدوا وتأملوا وعبروا عن نتائج تأملاتهم على الطريقة المجازية الرمزية الروحية (المتصوفة).

وان كنا سنقصر الحديث هنا عن الفلاسفة الخُلص فإن ذلك لأنهم كانوا أكـــثر المســـلمين اهتماما بمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، وكانوا أكثرهم اعتقادا بضرورة التوفيق بين الإثنين.

ثانياً: عوامل نشأة الفكر الفلسفى عند المسلمين

وقبل أن ننظر فى هذه المسألة الهامة، يجدر بنا أن نتساءل عن عوامل نشـأة الفلسـفة عند المسلمين حتى يتبين لنا مدى أصالة الفلسفة الإسلامية. ويمكـن أن نمـيز فـى هـذا الصدد بين عوامل داخلية وعوامل خارجية والمقصـود بالعوامل الداخلية تلك العوامل التى تمخضت عن ظهور الإسلام وإيمان العرب وأبناء الأمم الأخرى به، أما المقصود بالعوامل الخارجية فهى حركة الترجمة من اليونانية والسريانية وغيرها من اللغات إلى اللغة العربية.

(أ) العوامل الداخلية:

لـم تكـن جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام خلوا من كافة مظاهر الفكر الفلسفى، فقد كانت بلاد العرب تحتكر جزءا من التجارة العالمية آنذاك، ولا شك أن هـذه الصـلات التجارية بين بلاد العرب وبين البلاد الأخرى خاصة الهند والصين وفارس قد ساعدت على تسرب الكثير من فلسفة اليونان وعقائدهم التى امتزجـت بعقـائد وفلسفات هذه البلاد إلى أبناء الجزيرة العربية الذين كانت لهم كمـا نعـرف دياناتهم وعقائدهم الفكرية الخاصة التى نجد أبلغ تعبير عنها فى أشعارهم وأمثالهم المأثورة.

وبالطـبع فـإن ظهـور الإسلام فى الجزيرة العربية قد أحدث تأثيره الواسـع على أبنائها فنقلهم تلك النقلة الحضارية الكبرى وجعلهم بين عشية وضـحاها حديـث العـالم القديم. وإذا كان قد حدث ازدهار فكرى فى هذه المـنطقة إبان ظهور الإسلام فإن ذلك يرجع إلى تعاليم الإسلام التى حضت المؤمنيـن بـه على التفكير العقلى فى كافة المسائل حتى المسائل الإيمانية

ليؤمـــنوا بالإســـلام عن اقتناع عقلى ثابت، كما حثهم على التفكير الحر فى جنبات الكون والنظر فى ملكوت السماوات والأرض.

ا- القرآن والسنة:

لقـــد نزل القرآن الكريم على محمد عليه الصلاة والسلام بكلمة "اقرأ" أى بالحض على القراءة والإطلاع، والمتأمل فى آياته الكريمة سيجد أن كثيرا منها يدعـــو إلـــى الحض على التفكير والتأمل مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَـٰرِ ﴾، ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾، ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾، ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ﴾ إلى غير تلك الآيات التى لا تعد ولا تحصـــى من كثرتها. كما أن الكثير من الآيات توضح للمؤمنين بالإسلام كيفية الدعـــوة إلـــى الإسلام مثل قوله تعالى ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَـٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾. وواضـــح أن فـــى ذلـــك دعوة واضحة صريحة إلى استخدام الحكمة والجدل فى نشر الدعوة.

والحقـــيقة أن القرآن الكريم قد استخدم فى آياته الكريمة من زاوية تطبيقية لما سبق، كل وسائل الإقناع وكل أنواع الحجج المنطقية السليمة فـــى الـــرد على المنكرين وإقناع الملحدين بأن الله واحد وأنه هو الخالق المـــبدع لكـــل ما فى الكون ولم يكن ممكنا لأناس آمنوا بهذا الدين إيمانا راســـخا وكـــانوا على وعى تام بكل كلمة نزلت على نبيهم الأمين إلا أن يُعملـــوا عقولهم فى كل شئ، فطالما أنه لا يوجد نص ثابت فى موضوع ما، فإن الإجتهاد والقياس هما أساسا الحكم حتى فى الأمور الإيمانية، فما بالنا بالمسائل التى تقتضى أصلا التفكير والتأمل المستقلين عن العقيدة!.

ولقد كانت السنة النبوية الشريفة تطبيقا عمليا لما ورد فى القرآن عن الحـض على التفكير والتأمل العقليين، فقد حض الرسول ﷺ أصحابه على طلـب الحكمة والعلم أيا كان مصدرهما قائلا "اطلبوا العلم ولو فى الصين"، كمـا دعاهم إلى عدم التقليد وإلى التفكير باستقلال عن الآخرين فى قوله "لا تكونوا إمعة: تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا ألا تظلموا".

والمعـروف عـن الرسـول ﷺ أنه كان كثير الإستماع إلى أصحابه يشاورهم فى الأمور ويحضهم على ابداء رأيهم فى كل المسائل التى لم ينزل فـيها نص قاطع. وقد تولد عن كل ذلك البيئة التى تشجع على حرية التفكير والاستقلال فى ابداء الرأى والحجة، أى تشجع على التفلسف.

٢- الجدل مع أهل الكتاب:

لقـد ظهـر الإسلام فى الجزيرة العربية التى لم تكن كما أشرنا سابقا خلـوا من التيارات الفكرية ولا من العقائد الدينية المختلفة، كما أن الفتوحات الإسـلامية لبلاد فارس والروم ومصر وغيرها جعلت الكثير من أبناء تلك الأمـم الداخلـة حديـثا فى ملة الإسلام يقارنون بين عقائدهم السابقة وبين الإسـلام، ومـن ثم أثاروا الكثير من المسائل الجدلية التى تستدعى النقاش والرد حتى تستقر العقيدة فى عقولهم قبل قلوبهم. وقد أثيرت هذه المجادلات منذ أيام الرسول نفسه حيث ناقشوه وسألوه فى الكثير من القضايا التى تتعلق بالعقـيدة الإلهية وبعض التشريعات الإسلامية وكان دائما ما يرد عليهم إما بالقرآن كما علمه الله تعالى أو بالحجة العقلية وبالحكمة التى اشتهر بها ﷺ. وقـد وضح كل ذلك فى القرآن الكريم نفسه، فقد جاء فى القرآن عن حكمة

الرسول قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾. وجــاء فى القرآن من الأمثلة على المناقشـــات الــتى دارت بيـــن الرسول ﷺ وبين السائلين الكثير مثل قوله تعـــالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات التى توضح أن إثـــاره السؤال الدينى أو العقلى من قبل المسلم أو من قبل الكافر أمر لا غبار عليه، بل إن الكثير من الأسئلة التى كانت تلقى على الرسول ﷺ كانت بمثابة الأسباب التى أدت إلى نزول الآيات القرآنية نفسها.

وعلـــى ذلك فإن الإسلام لم يحرم الجدل العقلى ولم يحرم التفلسف بل حـــض علـــيهما، واتضح ذلك تماما من قبول الرسول ﷺ نفسه هذه الأسئلة وحرصه على الرد عليها. فالجدل العقلى يمثل مقدمة ضرورية للإيمان عند الكافـــر، كمـــا يمثل كمال الإيمان لدى المؤمن. وبقدر مرونة المسلم وقدرته علـــى الجدل والحوار العقلى بقدر ما يكتسب الإسلام أنصارا جددا يؤمنون برسالته الخالدة. وهذا ما وعاه المسلمون الأوائل جيدا فكانوا جميعا متفلسفة حتى قبل أن يعرفوا الفلسفة.

٣- التشجيع الرسمى والشعبى للحكماء والعلماء:

إيمانـــا من المسلمين حكاما ومحكومين بما سبق الإشارة إليه، ومن شـــدة تعلقهم بتنفيذ أوامر دينهم، فقد شهدت ديار الإسلام تشجيعا هائلا لكل من تعلم وعلم بصرف النظر عن ميدان التخصص سواء كان فى الفلسفة أو فـــى العلـــوم الدينـــية أو فى العلوم الدنيوية. والمعروف أن العلم والعلماء والفلسفة والفلاسفة قد وجدوا وطنهم الجديد فى ظل الدولة الإسلامية بعد أن

تشردوا فى البلاد المختلفة بين الإسكندرية وبلاد فارس، وكان ذلك بتشجيع الخلفاء المسلمين أنفسهم الذين كانوا يستقبلون هؤلاء العلماء والفلاسفة من كل صوب وحدب ويفتحون لهم خزائن المال حتى يتفرغوا للإبداع الفكرى والعلمى وقد قيل أن بعضهم كان يزن الكتب المترجمة والمؤلفة ذهبا ويعطيه للمؤلف أو للمترجم.

ولقد اتسع نطاق هذا التشجيع فلم يقتصر على الخلفاء والأمراء فقط، بل امتدت رعاية العلماء والمفكرين فشملت كل الأغنياء والموسرين إلى جانب الخلفاء، فكان هؤلاء الأغنياء ينشئون دور العلم الخاصة ودور الرباط التى يسكن فيها طلاب العلم ويتلقون الوجبات المجانية.

والحقيقة التى لم تغيب عن أحد أنه لم يعرف تاريخ الإنسانية قط وإلى عصرنا هذا عصرا ازدهر فيه العلم وتفجرت فيه ينابيع المعرفة وظهرت فيه كثرة من الفرق والمذاهب المختلفة بفضل تأثير الرعاية الرسمية وتشجيع الحكام والأمراء وأهل المال الأغنياء مثل العصر الإسلامى وخاصة فى ظل الدولة العباسية.

٤- إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة فى ظل الدولة الاسلامية:

من المعروف أن المسلمين منذ السنة الأولى للهجرة بدأوا فى تكوين دولتهم الجديدة التى أخذت تتسع شيئا فشيئا بفعل الفتوحات الإسلامية حتى شملت معظم العالم المعروف أنذاك، وبالطبع فقد نجم عن ذلك مشكلات إدارية كثيرة بعضها سياسى وبعضها عسكرى وبعضها يتعلق بميدان الفقه والتشريع وكان لابد للمسلمين أن يجتهدوا ـ فيما لم يرد فيه نص ـ فى وضع حلول لهذه المشكلات التى استجدت ولم يكونوا يعرفونها من قبل.

وفـــى ثـــنايا هذه المشكلات الإدارية الناجمة عن نشأة الدولة واتساع رقعـــتها ظهـــرت مشكلات سياسية على جانب كبير من الأهمية مثل مشكلة "الإمامـــة" التى تلخصت فى التساؤل حول: من يخلف الرسول عليه الصلاة والســـلام بعد وفاته. ولقد شهد يوم "الثقيفة" بداية الجدل حول هذا الأمر ولم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام قد ورى التراب بعد. ورغم أن هذا اليوم قد شهد البيعة لأبى بكر رضى الله عنه، إلا أن الجدل حول هذه القضية ظل دائـــرا حول هذه القضية منذ ذلك اليوم مما أدى إلى ظهور الفرق المختلفة، وكـــل فرقة كان لها رأيها وحججها ولم تكتف هذه الفرق بالجدل حول مسألة "الإمامـــة"، بل بدأت تثير بعض المشاكل الفلسفية الأخرى منذ أواخر القرن الأول الهجـــرى مـــثل مشكلة "الجبر والإختيار" و مشكلة "الذات والصفات" ومشكلة "الخير والشر". وقد كانت المناقشات التى دارت بين الفرق الكلامية كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجماعة توطئة لظهور الفلاسفة الخُلّـــص الـــذى لم يكن أمامهم إلا أن يعالجوا هذه القضايا وغيرها معالجة عقلية خالصة اجتهدوا أن تكون فى إطار إيمانهم بتعاليم الإسلام الحنيف.

(ب) العوامل الخارجية:

حركة الترجمة والفكر الوافد من الغرب اليونانى وبلاد الشرق:

جـــرت عادة المؤرخين وخاصة من المستشرقين على أن يربطوا بين حـــركة الترجمة التى بدأت فى أواخر العصر الأموى وازدهرت فى العصر العباســـى وبلغت قمة ازدهارها فى عصر الخليفة المأمون (٢١٨ هـ) وبين ظهـــور الفلسفة فى العالم الإسلامى، مؤكدين من خلال ذلك أنه لولا حركة الـــترجمة ما ظهرت الفلسفة فى الإسلام. وهذا أمر أثبت حديثنا عن العوامل الداخلية السابقة خطأه.

ويجدر أن يلاحظ أيضا أنه لولا تلك العوامل الداخلية التى اعتملت فى البيـئة الإسلامية فى عهد الإسلام الأول، ما كان يمكن للمسلمين أن يتفاعلوا مـع تلـك الثقافات الوافدة ولا أن يتبنى حكام العالم الإسلامى أنفسهم قيادة حـركة الترجمة والدعوة إليها وتشجيعها بمختلف الوسائل. ومن هنا فأن ما يعتـبره المستشـرقون عاملاً خارجياً يمكننا رده بل واعتباره أحد العوامل الداخلـية مـن زاويـة مـا، فـالدوافع التى أدت إلى بداية حركة الترجمة وازدهارها إنما هى دوافع إسلامية دينية فى المقام الأول.

إن المسـلمين حينما قاموا بفتوحاتهم الشهيرة شرقا وغربا دخل تحت نفوذهـم السياسـى أبناء تلك الحضارات صاحبة التاريخ العريق والفلسفات المتعددة، وكان لزاما على المسلمين أن يلتحموا مع أبناء هذه الحضارات وأن يـتفاعلوا مـع ثقافاتها بدافع تلك الإيجابية وذلك الانفتاح الذى حضهم عليه الإسـلام ودفعهـم إليه دفعا. ومن ثم كان عليهم أن يقبلوا على معرفة تلك العقـائد والفلسفات المختلفة لهذه البلاد، ولم يكن ذلك ممكنا والكثيرون منهم يجهلـون لغـات هـذه البلاد إلا باستخدام المترجمين الذين يمكنهم نقل هذه المؤلفات إلى اللغة العربية.

ومـن ثم فقد ظهرت حركة الترجمة كنتيجة ملحة للهفة المسلمين على التعرف على تلك العقائد والفلسفات الأخرى. وما ان بدأت تظهر هذه الكتب المـترجمة سواء بجهود المترجمين الفردية أو بتشجيع من الخلفاء والأمراء والأثـرياء، حـتى بـدأ نهم المسلمون فى الإطلاع عليها، وظهر من بينهم المـترجمون والشـراح والمفسرون، ولم يمض وقت طويل حتى بدأ ظهور الفلاسـفة الذيـن استطاعوا تقديم الشروح الواضحة لهذه المؤلفات الفلسفية اليونانية، وبناء مذاهب فلسفية جديدة تساير القديمة وتتفوق عليها بما بث فيها من روح دينية إسلامية.

ولا يعنى ذلك أننا ننكر أثر الفلسفات والعقائد الأجنبية الوافدة وخاصة الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية، فالمعروف أن فلاسفة الإسلام كانوا فى معظمهم إما من المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية الممزوجة بعناصر الفلسفة الأفلوطينية الإسكندرانية، أو من المتأثرين بالفلسفة الأرسطية المشائية. والمعروف أيضا أن مذاهبهم الفلسفية إنما كانت تستهدف أساسا التوفيق بين الدين الإسلامى وتلك الفلسفات القديمة.

إن كل ما أردنا تأكيده هو أن حركة الترجمة التى قام بها المترجمون من مختلف الجنسيات فى ظل الدولة الإسلامية، إنما كانت بدوافع دينية إسلامية ولم تكن أمرا فرض على المسلمين رغم أنفهم!

والحقيقة أن هذه الحركة الواسعة للترجمة من اللغات اليونانية والفارسية والهندية والسريانية إلى اللغة العربية إنما كانت بمثابة الدرس الحضارى الأول الذى علمه المسلمون لأبناء الحضارات الأخرى؛ فقد فعل الغربيون نفس الشئ حينما بدأوا نهضتهم الجديدة فى مطلع العصر الحديث. ولقد دل درس نقل العلوم والفلسفات الأخرى للغة العربية على أن المسلمين لم يخشوا فى ذلك الوقت الإطلاع على تلك العلوم والفلسفات، بل كانوا يفضلون معرفتها ومواجهتها ومن ثم استطاعوا تجاوزها وتقديم فلسفتهم الجديدة الممزوجة بتعاليمهم الدينية للعالم. وقد استفاد العالم الغربى أعظم استفادة من الأمرين معا؛ من الترجمة العربية للنصوص الفلسفية اليونانية، ومن الفلسفات الإسلامية الجديدة التى قدمت أنضج صوره للتوفيق بين الدين والفلسفة. فهل يمكن لنا كمسلمين فى العصر الحاضر أن نستفيد نحن أيضا من هذين الأمرين؟!

ثالثاً: الكندى ينفى التعارض بين الفلسفة والدين

تمهيد:

حينما بدأت الفلسفة اليونانية تنتقل عبر ترجمة نصوصها إلى العالم الإسلامى بدأت تتشكل مواقف مختلفة تجاهها لدى المسلمين، وكل هذه المواقف إنما كانت نتيجة التساؤل عن أهميتها وجدْوى نقلها إلى اللغة العربية؟! وجدوى التعرف عليها وخاصة وأن لدى المسلمين كتابهم المقدس "القرآن الكريم" الذى عالج كل القضايا التى سبق أن ناقشها الفلاسفة! وقد أخذ معظم الفقهاء ورجال الدين بالفعل موقف المعارضة للفلسفة وحاولوا اقناع العامة أو جمهور المسلمين بذلك وبدأوا حملاتهم ضد المترجمين والنقلة، وذلك فى الوقت الذى كان الموقف الأخر لدارس الفلسفة يتشكل شيئا فشيئا عبر الفرق الكلامية المختلفة التى وجدت فى الفلسفة أكبر سند منهجى يمكن الإستفادة منه فى تقوية الحجج وتعظيم البراهين ومن ثم تدعيم أركان الإيمان القلبى بالأدلة والبراهين العقلية، واستخدام التأويلات العقلية فى تفسير وشرح آيات القرآن الكريم لتدعيم المواقف المختلفة لهذه الفرق من كافة القضايا الكلامية المطروحة.

وقد تمخض عن كل ذلك ظهور الكندى أول الفلاسفة العرب الذى ولد فى حوالى عام ١٨٥هـ ولم يكن هارون الرشيد الخليفة العباسى الشهير قد توفى بعد، ورغم أنه كان منذ طفولته ممن يؤثرون العزلة والابتعاد عن مخالطة الناس ويعف عن المهاترات والسباب ويخشى الخوض فى معارك الأدباء وعلماء الدين، إلا أنه ما ان نضج ووجد أن البيئة الفكرية تستدعى نشاط العقل وتتطلب همته بدأ يتجه إلى الإشتغال بالعلوم الفلسفية والهندسية

والفلكية وجاء ذلك نتيجة طبيعية لإتصاله بأشهر خلفاء بنى العباس المأمون والمعتصم أولا، ولإتصاله برجال الدين ثانيا، وكذلك لإرتباطه واتصاله بالنقلة ثالثاً.

(أ) معنى الفلسفة فى "رسالة الكندى إلى المعتصم بالله":

وقد تنبه الكندى منذ البداية إلى حساسية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة ولذلك كتب رسالته الشهيرة فى الفلسفة موجهة إلى الخليفة "المعتصم بالله" وكانت هذه الرسالة أول ما كتب من الفلاسفة فى محاولة إزالة التعارض بين الفلسفة والدين، وفى الكشف عن أهمية الفلسفة وضرورة دراستها.

وقد بدأها الكندى ببيان معنى الفلسفة قائلا "أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان "ولذلك فقد اعتبر الكندى الفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة ولذلك فإن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق". وأوضح كذلك معنى الفلسفة الأولى التى يطلق عليها أيضاً "الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة "قائلاً" أنها "علم الحق الأول الذى هو علة كل حق" أى أنها تتوجه أساسا لدراسة ومعرفة الله الذى هو الحق الأول وعلة كل حق.

(ب) دفاع الكندى عن الفلسفة وضرورة دراستها:

ولما أكد الكندى على هذا التعريف للفلسفة عموما وللفلسفة الأولى خصوصا باعتبارها علم يبحث الفلاسفة فيه عن الحق عموما وعن الحق الأول خاصة، أمكنه بعد ذلك الدفاع عنها دفاعا يمكن تلخيصه فى هذه الحجج الثلاث:

١- أن علم الربوبية (الفلسفة الأولى) من الفلسفة؛ وهو يعنى بذلك أن البحث عن الله صفاته ووحدانيته وتأكيد وجوده بالبراهين العقلية، أحد مباحث الفلسفة وقد أسماه هو علم الربوبية. فإذا كان الفلاسفة الأوائل قد بحثوا عن وجود الإله وعن صفاته فينبغى فى رأيه أن نشكرهم على ذلك. ونحمد لهم ما وصلوا إليه من الحق بعقولهم لا أن نهاجمهم، ولقد هاجم الكندى كل الذين هاجموا الفلاسفة والفلسفة قائلا "ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة".

٢- أن ما جاء به الرسل جاء موافقا لحقائق الفلسفة؛ فالرسالات السماوية جميعها قد أتت – على حد تعبير الكندى – بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضاده للفضائل فى ذواتها وايثارها. وهذا هو ما أكد عليه هؤلاء الفلاسفة، فلماذا إذن لا نأخذ عنهم ونقدر عملهم ونرفع من شأنهم بعدما سهلوا لنا الطريق العقلى لإدراك الحقيقة؟!

٣- أن الأخذ بالفلسفة والتعرف عليها ودراستها مسألة ضرورية سواء لدى من أوجبوا دراستها أو لدى من رفضوا ذلك؟ لأنه كما يقول الكندى – إن تساءلنا عن اقتناء الفلسفة "يجب أو لا يجب، فإن قالوا يجب وجب عليهم طلبها، وان قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها – أى من الفلسفة – فواجب أذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم".

وهذه الحجة الأخيرة حجة منطقية تؤكد على أهمية الفلسفة وضرورتها سواء لدى المدافعين عنها أو لدى الرافضين لها. فأهمية التفلسف فى الحالتين واضحة حيث أن على هؤلاء وأولئك أن يتعرفوا على معنى الفلسفة ودراسة الفلسفات السابقة.

لقد أدرك الكندى اذن بحسه الواعى وإيمانه العميق أن الحقيقة واحدة، ولم يتردد في قبول الحقيقة أينما كان مصدرها. ولما وجد أن غرض الفلسفة إنمـــا هو المسعى العقلى فى طلب الحق، واكتشف أن هذا هو نفسه غرض الشريعة الإسلامية فقد دعا إلى دراسة الفلسفة وقدم أدلته على ضرورة ذلك، ورأى ضـــرورة التعرف على أراء الفلاسفة السابقين حتى لو كانوا مخالفين لنا في الدين والملة.

والحقـــيقة أن هذه الأدلة التى قدمناها للكندى كانت هى الأساس الذى استند إليه فلاسفة الإسلام الذين حاولوا بعد ذلك التوفيق بين الفلسفة والدين أو الجمع بين الحكمة والشريعة.

رابعاً: الفارابى وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة

تمهيد:

سار الفارابى (الذى عاش فيما بين عامى ٢٥٩-٣٣٩ هـ) على خطى الكندي فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، وان كان قد تفوق عليه كثيرا فى مكانته. وفى فلسفته ومؤلفاته وشروحه على فلاسفة اليونان. وقد لقب الفارابى بالمعلم الثانى والمعروف أن أرسطو كان يلقب بالمعلم الأول. وقد استحق الفارابى هذه المكانة وذلك اللقب عن جدارة ولأسباب عديدة؛ فقد قضى حياته كلها فى التعليم والتحصيل متنقلا من بلد إلى بلد يسعى إلى معرفة كل جديد سواء كان لغة أو فلسفة أو علوم فنبغ فى كل ذلك. كما أنه – رغم الشهرة الواسعة والمكانة الرفيعة التى احتلها بين معاصريه من العلماء والفلاسفة – ورغم صلته الوثيقة بالحكام فى عصره وخاصة سيف الدولة الحمدانى، كان يفضل حياة الزهد والتقشف والتفرغ للكتابة والتعليم فى الفلسفة والعلوم.

وقد جاءت فلسفة الفارابى التوفيقية على صور عديدة منها ما يتعلق بنظرته العامة إلى الفلسفة – والفيلسوف، ومنها ما يختص بمحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو أولا وقبل أن يوفق بين آرائهما وبين الإسلام، ومنها ما يختص بالفلسفة الإجتماعية والسياسية التى آمن بها والتى يلحظ فيها المرء تفرده وقدرته البارعة على الجمع بين معتقداته الدينية الإسلامية وبين آراء الفلاسفة السابقين وخاصة أفلاطون فى نسيج واحد.

(أ) معنى الفلسفة ودور الفيلسوف:

لقد نظر الفارابى إلى الفلسفة باعتبارها الصناعة التى تؤدى إلى إصابة الحكمة لمن يتمتعون بجودة التمييز الناتجة عن جودة الذهن. واقتناء الحكمة ــ أى معرفة الحق على طريقة الفلاسفة ــ يعنى اقتناء الأشياء الجميلة نظرا وعمــلا؛ فهناك فى نظره الجمال النظرى الذى هو المعرفة النظرية للحقيقة علــى أســاس من التأمل المتصف بالحكمة. وهناك الجمال العملى الذى هو السلوك الفاضل الذى يتخذ من الموقف الوسط حدا يلتزم به فلا يتجه إلى أحد الطرفين المرذولين.

إن الفــارابى يعتبر أن من نال الحكمة وعرف الجمال نظريا وعمليا علــى النحو السابق يكون هو الإنسان السعيد حقا، فالفلسفة هى الطريق إلى تحصيل السعادة ونيلها لأن السعادة فى جوهرها تأمل ولذة وبهجة نتيجة هذا التأمل، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السعادة والبهجة إلا إذا أدت بــه تأملاتــه إلى إقامة التوازن بين مطالب الجسم ومطالب العقل، فعرف الوزن الحق لكل شئ وزهد فى الدنيا وفى الشهوات الحسية الجسدية وفــى المــال وفــى كافة الأشياء الزائلة لأن الإنسان كان روحى عاقل فى الأساس وسعادته إنما تكون بتحقيق طبيعته التى تخصه والتى يتميز بها عن بقية الكائنات الأخرى.

(ب) التوفيق أو الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو):

لقــد كان الفارابى يؤمن مثل الكندى بوحدة الحقيقة، وهذا ما دعاه فى الأساس إلى الإهتمام بمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة وأن يبلى فيه بلاء لــم يضــاهيه فــيه أحد ــ ولما كان أفلاطون وأرسطو هما أكبر الفلاسفة

اليونانيين وأعظمهم شأنا وأكثرهم تأثيرا فى العالم الإسلامى، فقد شغل الفارابى بمحاولة التوفيق بين رأييهما وخاصة فى المسائل الإلهية التى كان يقوم عليها جوهر محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة. فقد كان من المعروف فى العالم الإسلامى أن أفلاطون أقرب إلى القول بخلق العالم بينما كان أرسطو أميل إلى القول بقدم العالم لأنه يقول بقدم المادة كما أشرنا إلى ذلك سابقا. ولكن الفارابى حاول تبرئة أرسطو من أفكار خلق العالم وفسر آراءه على نحو أخر، فقال أن الله عنده هو "السبب الأول" والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه، فكل شئ له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول الذى لا يتقدمه سبب من الأسباب وإلا وقعت فى الدور والتسلسل وهما باطلان.

وهذا السبب الأول "واحد" لا يتكرر، بسيط لا يتغير لأنه لو تكرر أو تغير لاختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه وقد انتهت إليه جميع الأسباب. وهذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود، ولا يمكن أن يكون هذا السبب الأول هو " العالم" لأنه متكرر متغير فلا بد له من سبب متقدم عليه.

ومن ثم تنقسم الموجودات إلى قسمين: قسم "واجب الوجود" يستلزم العقل وجوده لا محاله وهذا هو السبب الأول أو "الله" الذى يوصف بكل صفات الكمال وعلى رأسها أنه "واحد" لا يقبل التعدد أو النقص. وقسم "ممكن الوجود" أى يمكن وجوده وفق مشيئة "واجب الوجود"، فهو قسم يفتقر فى وجوده إلى سبب أى أنه مخلوق، وينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب.

والحقيقة أن هذه المحاولة من الفارابى لتحسين صورة رأى أرسطو فى مسألة "الخلق" إنما تقوم على استخدام مصطلحات ابتدعها الفارابى نفسه وليست لأرسطو هى: "واجب الوجود" و "ممكن الوجود" فالتمييز بين "الواجب" و "الممكن" تمييز فارابى على غرار التمييز الأرسطى بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل".

كما أن هذه المحاولة الاجتهادية من الفارابى فى محاولته نفى قول أرسطو بإنكار خلق العالم قد قامت على قرائته لكتاب نقله المترجمون خطأ بعنوان "أثولوجيا أرسطو طاليس" أو "الربوبية" وهو فى الحقيقة لم يكن كتابا لأرسطو بل ثبت بعد ذلك أنه جزء من كتاب لفيلسوف العصر الاسكندرى الشهير أفلوطين "كتاب التاسوعات".

على كل حال، فإن الخطأ هنا لم يكن خطأ الفارابى بل كان خطأ المترجم عبد المسيح بن ناعمه الحمصى الذى نقل ذلك الكتاب إلى العربية، ويظل للفارابى هنا أجر اجتهاده فى التوفيق بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) على اعتبار أنه قام بهذه المحاولة لإيمانه العميق بأن الحقيقة فى جوهرها واحدة، وان كان الخلاف ظاهرا فى بعض المواضع بين أفلاطون وأرسطو فإنه يمكن ببعض التأويل التقليل من هذا الخلاف والوصول إلى نقاط الإلتقاء بين رأييهما، وهذا هو نفس ما فعله الفارابى فى محاولته الأخرى الأكثر عمومية فى التوفيق بين آرائهما وكذلك أراء أفلوطين وأراء الرواقيين وبين الإسلام، فجاء مذهبه الفلسفى جامعا بين مذهب أفلاطون عن "المثل الأبدية" ومذهب أرسطو فى الحركة والتمييز بين العلل (المادية والصورية أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل)، ومذهب الرواقيين فى النفس

العاقلـــة وتداخلهـــا مـــع المادة فى جميع الأجسام وفى ثنايا العالم، ومذهب أفلوطين عن "الفيض" أو "الصدور".

وقـــد جمـــع الفـــارابى بيـــن كل هذه الآراء وبين إيمانه الشديد بدينه الإســـلامى فقدم رؤيته العقلية للوجود وللعالم متسقة مع العقيدة الدينية. وان شـــاب هذه المحاولة بعض التجاوزات التى ألمح إليها بعد ذلك "الغزالى" فى "تهافت الفلاسفة"، فإنها كانت تدور فى الواقع فى دائرة الإختلاف في الرأى والإجتهاد فى التفسير. فالذى اتفق عليه بين الدارسين الثقاة أن فلسفة الفارابى فلسفة إسلامية لا غبار عليها، فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكرى حرجا ولا موضع ريبة أو شك.

ولعـــل ذلك يتضح تماما اذا ما نظرنا فى ثالث وجه من وجوه التوفيق عنده فى فلسفته الإجتماعية والسياسية.

(جـ) فلسفته الاجتماعية والسياسية:

تقـــوم فلسفة الفارابى الاجتماعية والسياسية أو المدنية على حد تعبيره على أساس متين من التوفيق بين "الوحى" و "العقل"، والقارئ لكتابه الشهير "آراء أهـــل المديـــنة الفاضلة" يدرك أنه أمام فيلسوف إسلامى فذ يحاول فى فلسفته أن يهضم كل التراث الفلسفى السابق ليتجاوزه من خلال تلك الصبغة الإســـلامية الواضحة التى جعلت فلسفته السياسية أكثر مرونة وأكثر شمولا من فلسفات السابقين.

ومـــنذ البداية يقر الفارابى أن الإنسان مفطور على أن يكون المجتمع ويبنى المدن وأن أى إنسان فرد لا يستطيع أن يعيش حياته فردا، بل لا بد أن

يجتمع مع غيره من الأفراد ليكونوا مجتمعا يحقق لهم مطالبهم المادية والمعنوية، وتكون العلاقة بين أفراده كما صورها الفارابى كالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد التى تتعاون كلها ليؤدى الإنسان وظيفته ودوره على الوجه الأكمل.

وقد أدرك الفارابى أن التعاون بين أجزاء البدن إنما يتم بصورة تلقائية طبيعية، بينما التعاون بين البشر فى المجتمع يتم بصورة إرادية على أساس من اختيار البشر بإرادتهم الواعية.

١- التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة:

وقد تجاوز الفارابى أفلاطون فى تحليلاته السابقة كما تجاوزه أيضا حينما قرر أنه ينبغي التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات غير الكاملة أو الناقصة. وقد قصد بالمجتمعات الناقصة تلك المجتمعات التى لا تفى بكل مطالب الفرد المادية والمعنوية مثل مجتمع المنزل أو مجتمع السكة أو مجتمع القرية... الخ. وهى بالطبع مجتمعات لا تستطيع أن تفى بكل احتياجات الفرد. أما المجتمعات الكاملة فقد ميز فيها الفارابى بين ثلاث هى العظمى والوسطى والصغرى؛ أما العظمى فهى اجتماع الجماعة البشرية كلها فى المعمورة، أما الوسطى فهى اجتماع أمة بأكملها فى جزء من المعمورة، أما الصغرى فهى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

والجدير بالملاحظة هنا أن الفارابى تصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا هو أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة، وبالطبع فإن لهذا التصور الفارابي أصوله الإسلامية إذ أن الإسلام يهدف إلى اجتماع العالم كله تحت لواء الإسلام دينا ودولة. كما أنه حينما أشار إلى الإجتماع الثانى

اجتماع أمة في جزء من المعمورة فإنما كان مستفيدا من واقع الأمة الإسلامية التي كانت أمة ينطوى تحت لوائها أجناسا وشعوبا مختلفة استظلت بدين الإسلام وبدولته وقد ركز الفارابى بعد ذلك فى تحليلاته على الصنف الثالث من أصناف المجتمعات الكاملة، مجتمع أهل المدينة إيمانا منه بأنه لو صلح مجتمع المدينة لصلح اجتماع الأمة كلها، بل لأمكن قيام اجتماع العالم كله في دولة واحدة. فما هى شروط صلاحية مجتمع المدينة فى نظره؟

إن أهم هذه الشروط هو أن يقوم هذا الاجتماع على التعاون بين الأفراد، وأن يقوم كل واحد منهم بدوره ويؤدى وظيفته حسب مؤهلاته الطبيعية وحسب مؤهلاته المكتسبة بحيث يتوافر فى المجتمع كل ما يحتاجه من مهن ووظائف.

لقد آمن الفارابى بما قاله أفلاطون قبل ذلك حول أهمية دور الرئيس أو الحاكم في الدولة، وان كان الفارابى قد زاد على سابقه تشبيهه لدور الحاكم بدور "القلب" فى الجسم، فكما أن القلب يقوم بدور الرئيس لبقية الأعضاء ولولا قيامه بوظائفه ما قامت للجسم قائمة، فكذلك الحاكم فى المدينة، ولكليهما مكانة تشبه مكانة الإله بالنسبة للنظام الكونى ككل.

٢- الحاكم الأمثل: صفاته ومؤهلاته:

ولذلك فقد أفاض الفارابي في التركيز على الحاكم وبيان دوره ومؤهلاته وصفاته. وقد قال عموما بأنه لا يصلح للرئاسة إلا انسان تحقق فيه شرطان: أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والأخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات إرادية. إذ لا يصلح لرئاسة المدينة فى نظره إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال.

وهــذا يعــنى عــند الفارابى أن الحاكم إما ان يكون نبيا اصطفاه الله فكشــف لــه عن الحكمة وأهداها له عبر الوحى، أو يكون فيلسوفا استطاع بقدراته العقلية أن يتصل بالعقل الإلهى وأن يستمد منه الحكمة والمعرفة.

إن أكمل الحكومات عند الفارابى بالطبع إنما هى الحكومة التى يقودها النــبى المصــطفى من الله سبحانه وتعالى، تليها حكومة الفيلسوف الذى لا تقتصر مؤهلاته وصفاته على الصفات العقلية فقط كما عند أفلاطون، بل إن الحــاكم الفيلســوف عند الفارابى ينبغى أن تتوافر فيه صفات روحية ودينية معينة إلى جانب الصفات العقلية والمؤهلات الجسدية. وقد عدد الفارابى اثنى عشرة صفة ينبغى أن تتوافر فى الحاكم، منها ما يتعلق بالجسم مثل "أن يكون تــام الأعضاء"، "وأن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه" و"أن يكون جيد الفطنة ذكيا"، ومنها ما يتعلق بالقدره على التعبير عما يجــول بفكــره مــثل "أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانه تامة"، ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة فى الإستفادة منه مثل "أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيــه الكد الذى ينال منه"، وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية التى ينــبغى أن تتوافر فى ذلك الحاكم، ومنها "أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح" و "أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله" "وأن يكــون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلهما"، و "أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى ينبغى أن يفعله جسورا عليه غير خائف ولا ضعيف النفس".

ولعــل الســؤال الذى يراودنا الأن هو: ماذا نفعل لو لم يوجد الحاكم الأمثل الذى يتمتع بكل هذه الصفات؟!

لقد كان أفلاطون يرى أنه لو لم يتوافر الحاكم الفيلسوف لانتفى الفضل عــن المدينة ولغاب عنها أهم مقوماتها ولتحولت إلى مدينة يحكمها حكومة فاسدة، بينما نجد أن الفارابى أكثر منه مرونة حينما يلاحظ بنفسه أن اجتماع هــذه الصفات في شخص واحد أمر عسير ونادر فإن وجد مثل هذا الشخص فهــو الرئيس الفاضل بلا منازع، وان لم يوجد فإنه يمكن أن يعهد بالرياسة لمن اجتمعت فيه ست شرائط أهمها أن يكون حكيما، والثانى أن يكون عالما حافظــا للشــرائع والسنن التى دبرها الأولون للمدينة، والثالث أن يكون له جــودة اســتنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، والرابع أن يكون له جــودة رؤيــة وقوة استنباط ويكون متحريا بما يستنبطه صلاح حال الأمة، والخـــامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، والسادس أن يكــون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب وكذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية.

وإذا مـــا نظرنا فى تلك الشرائط الستة وأنعمنا النظر فيها لوجدنا أنها كشفت عن الوجه الإسلامى لرأى الفارابى حول الحاكم الأمثل، ولسنا بحاجة إلـــى تقديـــم الأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التى تؤكد مدى تمثل الفارابى للصفات التى يفترضها الإسلام فى الحاكم.

وتبدو مرونة الفارابى السياسية أكثر حينما يقول بأنه "إذا لم تتوافر هذه الصفات الستة في شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جمـــيعا هـــم الرؤســـاء الأفاضل، فإن وجد اثنان أحدهما حكيم والأخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة"، "وإذا تفرقت هذه الشرائط الستة فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد

والـرابع فـي واحد والخامس فى واحد والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل".

فالفارابى هنا إنما يدعو لما يمكن أن نطلق عليه "المجلس الرئاسى" الذى يمكن أن يحكم المدينة فى غياب إمكانية وجود الحاكم الفرد الذى تتوافر فيه إما الصفات الاثنى عشر أو الصفات الستة السابق الإشارة إليها. ونلاحظ أنه يعلق نجاح هذا المجلس الرئاسى فى الحكم على "التلاؤم" أو الإنسجام الذى ينبغى أن يتوافر بين أعضائه، فهذا التلاؤم أو الإنسجام هو بالقطع الذى سيحقق إمكانية التعاون بينهم للوصول بدولتهم وبمواطنيهم إلى السعادة المرجوة.

والجديـر بالملاحظـة هنا أن الفارابى قد اشترط دائما "الحكمة" فيمن يكـون رئيسا سواء حكم بمفرده أو حكم مع مجلس رئاسى. فالحكمة كما أكد إنما هى "جزء الرياسة الذى إن انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة". ولذلك فهو يوجد بين المدينة الفاضلة وبين وجود هذا الحاكم الفاضل الحكيم، فإن لم يوجد لم تكن المدينة فاضلة حتى لو توافرت فيها سائر الشرائط الأخرى.

٣- مضادات المدينة الفاضلة:

ولذلـك فـإن الفارابى يتحدث فى ضوء ذلك عن ما أسماه بمضادات المديـنة الفاضـلة، وهو يختلف فى هذا أيضا عن أفلاطون الذى تحدث عن التطور الذى يمكن أن يطرأ على حكومة الفلاسفة وينتج عنه وجود ما أسماه بالحكومـات الفاسدة؛ فالفارابى لا يتحدث عن تطور يلحق بنوع الحكم فقط، وإنمـا يـتحدث عـن انهيار المدينة الفاضلة تماما إن لم يوجد فيها الحاكم الفاضـل الحكيم حيث سيغيب عنها الفضل والحكمة وبالتالى فإن حديثة عن المدن غير الفاضلة إنما هو حديث عن مدن أخرى تختلف فى مقوماتها عن

مقومـــات المديـــنة الفاضلة. وقد حدثنا عن أربعة منها هي: المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المُبدلة والمدينة الضالة.

أمـــا المديـــنة الجاهلة "فهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت بـــبالهم، إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يعتقدوها". وقد عدد الفارابي صورا مخـــتلفة من هذا الجهل وتحدث عن عدة مدن جاهلة وليس عن مدينة واحدة مثل المدينة الضرورية ومدينة الكرامة ومدينة التغلب ومدينة الخسة والشقوة.

أمـــا المدينة الفاسقة، فهي تلك "التي آراؤها الآراء الفاضلة والتي تعلم الســـعادة والله ﷻ وكل شئ سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدينة الجاهلة". فالمقصود بالمدينة الفاسقة إذن أنها هي تلك المدينة التي ينفصل لدى أهلها القول عن الفعل؛ فأهلها يعرفون الحق والفضائل ويسلكون سلوك الجهلاء بمعنى الحق وبمعنى الفضيلة.

أمـــا المديـــنة المُبدلة فهي "التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم أراء المديـــنة الفاضـــلة وأفعالهـــا غـــير أنها تبدلت فدخلت فيها أراء غير تلك، واســـتحالت أفعالهـــا إلى غير تلك"، أي أن أهلها بدلوا الآراء والأفعال التي كانت سائده في المدينة الفاضلة، فحق أن تسمى مدينتهم بالمدينة المبدلة، فقد انحرفوا عن الحق والصواب قولا وفعلا.

أمـــا النوع الرابع من أنواع المدن غير الفاضلة فهو "المدينة الضالة"، وهي "التي كانت تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه وتعتقد في الله ﷻ أراء فاســـدة. ويكـــون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكـــون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور".

وواضح من ذلك أن أبرز ما يميز هذه المدينة عن سابقتها هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب.

وبانتهاء الحديث عن مضادات المدينة الفاضلة ينتهى حديثنا عن تصور الفارابى للمجتمع الأمثل ومضاداته، وقد اتضح لنا مدى أصالة الفارابى فيما قدم رغم تأثره بآراء أفلاطون ومدينته الفاضلة.

فبالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من فروق بين أفلاطون والفارابى كانت فى جوهرها نتيجة تأثر الفارابى بعقيدته الإسلامية وبالدولة الإسلامية التى عاش فيها، نجد أن ثمة فروقا أخرى مثل أن الفارابى لم يحاول فى فلسفته تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة. كما أن الفارق الأكبر بين الفيلسوفين يظل واضحا حينما نعلم أن أفلاطون كان يسعى إلى تكوين مدينة فاضلة يكون جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات يستخدمها الأحرار فى الأعمال اليدوية، بينما اتسعت رؤية الفارابى حول المدينة لتشمل إمكانية أن يتحد البشر جميعهم فى دولة عالمية واحدة لافرق فيها بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى.

خامساً: الغزالى وموقفه من الفلسفة والفلاسفة

(أ) تمهيد: ابن سينا يتابع موقف الفارابى التوفيقى:

مــن المعروف أن ابن سينا قد تابع الفارابى فى فلسفته التوفيقية وكان يعتــبره أستاذه العظيم الذى فتح أمامه مغاليق الفلسفة وخاصة الفلسفة الأولى أو مـــا يعرف بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ومع ذلك فقد اكتسبت الفلسفة الإسلامية على يد ابن سينا طابعا خاصاً هو الطابع الإشراقى الصوفى الذى برز فى كتابه عن الفلسفة المشرقية الذى اشتهر منه الجزء الخاص بالمنطق المعنون بـــ "منطق المشرقيين".

ولقــد انتشــرت الــنزعة التوفيقية فى الفلسفة الإسلامية مع ابن سينا انتشارا واسعا لم يحد منه فى الواقع إلا حملة الغزالى الشهيرة على الفلاسفة. والجديــر بالإعتــبار هنا أن نعرف أن الإمام الغزالى (الذى عاش فيما بين عـــامى ٤٥٠هـ و ٥٠٥هـ) كـــان من أعظم الشخصيات الفلسفية الإسلامية وأكــثرها عمقـــا وأصالة رغم أنه قاد تلك الحملة المزعومة على الفلاسفة. فـــالواقع أنـــه قبل أن يكتب "تهافت الفلاسفة" الذى شن فيه هذه الحملة كتب "مقاصــد الفلاســفة"، فلم يكن من أولئك الذين يهاجمون الفلاسفة عن جهل ودون أن يعرفوا ما هى الفلسفة وماذا قال هؤلاء الفلاسفة.

(ب) موقف الغزالى من الفلسفة:

ومن جانب آخر، فإن الغزالى لم يهاجم الفلسفة بكافة فروعها بل على العكس؛ فلقد أدرك أن المنطق والرياضيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة ــ وهـــى جميعا كان ينظر إليها باعتبارها فلسفة فى ذلك الوقت ــ إنما هى

فروع لا غبار عليها بل حض المسلم على أن يقرأها ويتعلم منها ويأخذ عن علمائها، وهو نفسه قد استفاد منها جميعا فى فلسفته الدينية وعلى سبيل المثال فقد استفاد الغزالى كثيرا من علم المنطق فى دراساته فى علم أصول الفقه و كان أشهر ما كتب فى ذلك كتابية "القسطاس المستقيم" و "المستصفى فى علم الأصول".

وقد وقف الغزالى أمام باب الإلهيات من الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا) فوجد فيه أكثر أغاليط الفلاسفة وحصر مجموع ما غلطوا فيه فوجده يرجع إلى عشرين أصلا منها ثلاثة خرجوا فيها على كافة الإسلاميين وهى:

١- إنكارهم بعث الأجساد فهى فى رأيهم لا تحشر. وإنما الثواب والعقاب فهو للأرواح المجردة دون الأجساد.

٢- قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات بينما يؤمن كافة المسلمين بالآية الكريمة ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾.

٣- قولهم بقدم العالم وأزليته.

والحقيقة أنه رغم اجتهاد الفلاسفة المسلمين فى تأويلاتهم التوفيقية وخاصة الفارابى وابن سينا، فإن لديهما موقفين يعز الدفاع عنهما ومن ثم استحقا هجوم الغزالى عليهما؛ أولهما: الإكتفاء بفكرة "الصنع" على غرار أفلاطون وهى ليست شيئا مختلفا كثيرا عما كان يسمى لدى أفلوطين بالفيض أو بالصدور، وهذا أمر لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن والذى يعتمد على قدرة الله البارئ وإرادته التى تقول للشئ "كن فيكون". وثانيهما: قصرهما العلم الإلهى على الكليات أو محاولة مده عن طريقها إلى الجزئيات، وهذا لا يحقق تماما ما أثبته القرآن من أن الله قد أحاط بكل شئ علما.

ومع ذلك فلا ينبغى أن يظنن أحد أن فيلسوفى الإسلام (الفارابى وابن سينا) قد قالا بذلك زندقة وكفرا كما اتهمهما الغزالى وبعض غلاة الفقهاء، بل الحقـيقة أنهمـا قصـدا من ذلك الإمعان فى تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة أى أنهما سارا مع منطق العقل إلى النهاية فتجاوزا حد العقـيدة الإيمانـية فـى هذين الأمرين بالذات، ومن ثم فقد طالبهما الغزالى وطالـب تلاميذهما بالرجوع إلى جادة الصواب والعدول عن كل ما يخالف الدين الإسلامى.

والجديـر بالاعتبار والنظر هنا أن حملة الغزالى وانتقاداته كانت على الفلاسفة فقط وبالذات فى هذه المواضع التى خرجوا فيها عن جادة الصواب والحـق. ولـم يكـن هجومه كما هو شائع على الفلسفة ذاتها؛ فهو لم يحرم الفلسـفة جملة من غير تفصيل كما أشرنا سابقا. كما أنه قد اعتمد هو نفسه المنهج الفلسفى العقلى واستند إليه فى كل ما ذهب إليه حتى انتهى فى أواخر حـياته إلـى "التصـوف". فاعتمد المنهج النورانى الكشفى وإن كان لا يزال يحـترم العقل ويجعله أحد المعايير للحكم على كل ما يخالف الحق والحقيقة حتى فيما يتعلق بقياس نتيجة التجربة الصوفية ذاتها، فلقد كان الغزالى يؤمن فـى هـذا الصـدد أنه من الممكن أن ينكشف للصوفى عما لا يمكن للعقل إدراكه، ولكن ليس من الممكن إطلاقا أن يكشف له عن شئ يحكم عليه العقل بالإسـتحالة. فالعقل هو الميزان الذى فيضه الله للإنسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها.

(جـ) دور العقل فى الشريعة الإسلامية:

وكذلك فقد كان للغزالى ـ موقفا متوازنا من مسألة التوفيق بين الشرع والعقـل يعبر عنه فى قوله "إعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس، والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس".

فقـد أمـن الغزالى اذن بدور العقل فى بيان العقيدة والشريعة وتقديم الحجج والأسانيد على صحتها ويقينها. إن إيمانه بدور العقل وبضرورة اتباع المنهج العقلى فى الوصول إلى الحقائق يقوم على فكرتين أساسيتين يذكراننا بديكارت رائد الفلسفة الغربية الحديثة فى القرن السابع عشر هما: "الشك" و "الحدس العقلى". أما عن دور الشك وأهميته فى الوصول إلى الحقيقة فيقول الغزالى: "ان الشكوك هى الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لـم يبصـر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال". وقد وصف الغـزالى نفسه كيف عاش تجربته المعرفية وكيف انتقل فى ثناياها من الشك إلى اليقين فى كتابه "المنقذ من الضلال".

أما عن دور الحدس العقلى فى الإمساك بالحقيقة والوصول إلى اليقين فيقول فليسوفنا "إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى مـنه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمـان مـن الخطأ ينبغى أن يكون مقاربا لليقين مقاربة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ـ فلو قال لى قائل" لا بل الثلاثة أكـثر بدلـيل أنـى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك

بسبب فى معرفتى ولم يحصل لى منه إلا التعجب عن كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا".

وهكذا يعلمنا الغزالى من خلال نصوصه السابقة الواضحة أن طريق الوصـــول إلى الحقيقة لا يكون إلا باتباع هذا المنهج العقلى الذى يبدأ بالشك وينتهى إلى اليقين، ولا يقين إلا إذا قام العقل بدوره وأمسك بالحقيقة واضحة ناصعة عن طريق "الحدس" الذى هو عبارة عن رؤية عقلية مباشرة للحقيقة لا يحتاج معها الإنسان إلى أى استدلال.

ويكفيـــنا هـــذا من الإمام الغزالى لندرك أنه لم يكن مجرد فقيه أو متصـــوف أو متكلم أو بالجملة لم يكن مجرد رجل دين عادى يدافع عن عقيدته، بل كان فيلسوفا يملك من المنهج العقلى والأدلة البرهانية ما يمكنه بـــه الوصول إلى الحقيقة والرد على منكريها سواء كانوا من الفلاسفة أو من غيرهم.

سادساً: ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع

(أ) تمهيد: مكانة ابن رشد الفلسفية:

كادت حملة الغزالى على الفلاسفة فى كتابه "التهافت" أن تقضى على ازدهار الفلسفة فى المشرق العربى إلا أنها ازدهرت فى المغرب العربى على يد ابن طفيل وابن باجه وابن رشد، وكتب للفلسفة على يد الأخير ازدهارا وانتشارا ليس فى العالم الإسلامى فقط بل وأيضا فى العالم الغربى، فقد كان ابن رشد أكثر فلاسفة العالم الإسلامى تأثيرا فى فلاسفة أوربا فى أواخر العصر الوسيط وعصر النهضة والعصر الحديث وكانوا يلقبونه فى أوربا بـ "الشارح الأكبر" لأنه بالفعل كان أكثر من فهم أرسطو وأكثر من شغل بتقديم الشروح المتميزة على فلسفته على وجه لم يظهر فيه لأول مرة فى العالم الإسلامى أى خلط أو سوء فهم نتيجة أنه أدرك أخطاء السابقين عليه واكتشف الوجه الحقيقى لفلسفة أرسطو وهو "العقلانية المحضة".

ولا شك أنه قد تأثر بأرسطو فيلسوفه المفضل كثيرا سواء فى كتاباته الفلسفية أو الفقهية. ومن المعروف أن ابن رشد كان متبحراً فى الفقه لدرجة أنه لقب بأوحد عصره فى الفقه ووضع فيه كتابه الشهير "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه"، كما تولى وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس ولعل ذلك التبحر فى الفقه ساعده على أن يقدم أقوى رد على تلك الحملة التى شنها الفقهاء بتأثير الغزالى على الفلاسفة، كما نجح فى تأكيد نقاط الإتفاق بين الفلسفة والدين أو باصطلاحه بين العقل والشريعة.

(ب) رده على الغزالى والمتكلمين:

كتب ابن رشد كتابه "تهافت تهافت الفلاسفة" فى الرد على كتاب الغزالى السابق الإشارة اليه، وعلى كل من هاجموا الفلاسفة أو الفلسفة. وأكد منذ البداية على أن من واجب الجميع أن يحترموا الفلسفة ويقدروا الفلاسفة حتى إذا ما اختلفنا معهم أو حتى إذا أخطأوا، فالواجب فيما يرى ابن رشد أن لا ننكر فضلهم فى النظر العقلى، فلو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا علينا وعلى جميع من عرف هذه الصناعة أن يشكرهم عليها وأن يستفيد منها.

أما فيما يتعلق بالمسائل التى أخذها الغزالى على الفلاسفة فقد رد عليها ابن رشد مسأله بعد أخرى مؤكدا أنه من الضرورى فيما يتعلق بفكرة الألوهية أن نخاطب الناس على قدر عقولهم وأن نميز بين تصويرين متميزين؛ أحدهما للعامة والأخر للخاصة، الأول خطابى والثانى برهانى. وقد عاب على المدارس الكلامية أنهم بلبلوا أذهان العامة وعقدوا الأمور على الجماهير، كما عاب على الغزالى أنه كشف في تهافته عن أمور كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة وألا يشغل بها العامة.

على كل حال، فإن هذه المحاورات الفكرية بين الفلاسفة من جهة وبين الفقهاء والمتكلمين من جهة أخرى، وبين كل واحد من هؤلاء أو أولئك وبين رفاقه إنما تمثل ظاهرة فكرية صحية برهنت على حيوية المسلمين وإعمالهم للعقل وللإجتهاد فى كل شئ. وقد كان ذلك الصدام الشهير بين الغزالى وبين الفلاسفة السابقين عليه من جهة، وبين الغزالى وابن رشد من جهة أخرى أكثر دلالة على أن الخلاف والإجتهاد فى الرأى لم يكن يفسد للود قضية بين

مفكـــرى العـــالم الإسلامى، وذلك كان تعبيرا حيا على مدى وعى المفكرين المسلمين وفهمهم العميق لدينهم ودنياهم فى آن معا.

(جـ) التوفيق بين العقل والشرع:

لقـــد كـــان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بقضية التوفيق بين الديـــن والفلســـفة، كما كان أكثرهم جرأة فى الرد على حملات المناهضين للفلسفة وللفلاسفة.

وقـــد وضـــع فـــى ذلك كتابيه الهامين "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال" و "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة".

وقد عرض ابن رشد لموقفه الواضح فى هذه القضية مستخدما الإصطلاحات الفقهية، حيث بدأ الكتاب الأول بتساؤل حول: هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟! وقد انتهى فى إجابته على هذا التساؤل إلى أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به. ومن ثم كانت الدعوة القرآنية المتكررة فى الحض على النظر العقلى فى جميع الموجودات؛ فقد قال الله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا. وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات.

وهذه الآيات وغيرها من كتاب الله تعالى إنما تشير إلى أن الشرع قد أوجـــب النظر العقلى فى الموجودات. ومن ثم فنحن مأمورون بإعمال العقل

واستخدام كافة إمكانات العقل فى الإستدلال والبرهان أى أننا مأمورون باستخدام المنطق والفلسفة فى البحث عن الحقيقة وفهم أسرار الوجود.

ولكن السؤال الذى قد يراودنا الآن هو: كيف يمكننا استخدام المنطق والفلسفة دون أن نقع فى أخطاء التأويل وكيف يمكننا استخدام العقل بتحليلاته وبراهينه دون أن نخرج عن حدود الشرع من جهة ونتمكن من الدفاع عن عقيدتنا من جهة ثانية؟!

(د) شروط التأويل العقلى:

لقد حدد ابن رشد شروطا للتأويل العقلى أهمها أنه يجب أن تقتصر التأويلات العقلية المحضة على الفلاسفة باعتبارهم القادرين على استخدام الأقيسة والأدلة البرهانية. والشرط الثانى هو أن يخاطب الناس دائما على قدر عقولهم، فكما أن "بالقرآن" مستويات للخطاب الموجه إلى المؤمنين به، وكل طبقة من الناس إنما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها والتى تتطلبها سعادة أفرادها، فعلى من يتصدون للتأويل أن يعوا هذا ويخاطبوا كل طبقة بحسب ما هى مؤهلة له وبحسب درجتها من الفهم والتصديق.

أما الشرط الثالث فهو أن التأويل ينبغى أن يفهم على حقيقته وأن يطبق تطبيقا صحيحا، إذ ينبغى "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب" بمعنى أنه على من سيتصدى للتأويل العقلى لآيات الكتاب الكريم أن يكون عالما بأسرار اللغة العربية، وبشروط التأويل الصحيح.

شغل ابن رشد بتحديد شروط التأويل وبالشروط التى ينبغى أن تتوافر فى أصحابه، كما حدد مواطن التأويل الضرورية لأنه كان يؤمن إيمانا قاطعا أنـــه لا تعـــارض بيـــن مقتضى العقل ومقتضى الشريعة، فكل ما أدى إليه الـــبرهان وخالفـــة ظاهر الشرع يمكن بالتأويل العقلى العربى السليم إثبات توافقه مع البرهان العقلى.

ولـــم يكن ابن رشد مؤمنا بذلك التوافق إيمانا نظريا وحسب، بل كان يؤمن به كما قال فى "فصل المقال" إيمان المجرب الذى يزداد يقينه يوما بعد يـــوم أنـــه يمكن الجمع بين "المعقول" و "المنقول" لأن "الحق لا يضاد الحق" مطلقـــا؛ "فما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان إلا اذا اعتـــبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد".

ورغـــم هذه الثقة الشديدة التى أولاها ابن رشد للعقل الإنسانى وتأكيده علـــى قدرتـــه فى الوصول إلى اليقين والحق إلا أنه أكد من جانب أخر أن للعقـــل ميدانا محددا يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزه أصبح معرضا للضلال. ومـــن هنا أكد حاجة الإنسان للوحى الإلهى الذى جاء فى الواقع متمما للعقل ومعيـــنا وهاديـــا لـــه فى موضوعات بعينها مثل المعرفة الإلهية، والسعادة والشقاء فى الدنيا والآخرة وأسبابها ووسائلها. الخ.

ومـــن الجديـــر بالملاحظة أنه رغم عقلانية ابن رشد إلا أن عقلانيته كانت مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية؛ فهو لا يقر للفيلسوف الذى يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة أن يحاول وضع عقائد جديدة، كما لا يحق له رفـــض عقائد صحيحة واردة فى الكتاب والسنة. وفى ضوء ذلك يكون شأن

الفيلسوف كشأن المفسر للنصوص الدينية، فهو مقيد بهذه النصوص كل التقييد. وهذا كما سبق وأشرنا من أهم شروط التأويل الفلسفي. ولقد قدم ابن رشد نفسه في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" قائمة بالمعتقدات التي لا مفر لكل مسلم أن يكون مؤمنا بها سواء كان فيلسوفا أو متكلما أو إنسانا عاديا فعلى الجميع الإقرار بما يلي:

١- وجود الله كصانع ومدبر للعالم. ورغم أن الفلاسفة سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام قد قدموا العديد من البراهين على ذلك، إلا أن ابن رشد اعتبر أن أهم الأدلة على وجود الله هما "دليل الإختراع" و "دليل العناية" لأنهما من القرآن الكريم الذي يشير في آيات كثيرة إلى دلائل الخلق والإبداع الإلهي للكون، وإلى دلائل العناية الإلهية بكل المخلوقات مهما قل أو عظم شأنها. كما أن هذين الدليلين يتفقان مع مدارك الناس على اختلاف طبقاتها.

٢- الوحدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية مثل ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ و ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾، و﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ ﴾. فهذه الآيات هي الأساس الذي استند عليه ابن رشد في جميع الأدلة الفلسفية العقلية التي قدمها في إثبات الوحدانية.

٣- صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن إلى الله ﷻ وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. وهي صفات على كل مسلم التصديق بها.

٤- تـــنزيه الله سبحانه وتعالى عن أى نقص كما جاء فى الآية الكريمة ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾، فهـــذه القضـــية من قضايا البداهة العقلية، إذ أن كل إنسان يدرك بفطرته أن الخالق يباين المخلوق وأن أيا من الصفات التى قد يتصف بها الله والإنسان معا إنما ينبغى أن تسند إلى الله على وجه أتم وأفضل.

والمتأمل فى هذه المبادئ الإعتقادية التى أكد ابن رشد أن على الجميع الإقرار بها يجد أنها ليست فقط مبادئ وعقائد دينية وإنما أيضا مبادئ فلسفية عقلـــية يتوصـــل إلـــيها كـــل ذى عقل سليم وبرهان سديد. فهذه الإعتقادات الإيمانية ـ العقلية إنما تعبر عن ذلك التوافق المنشود بين الشرع والعقل أو بين الدين والفلسفة.

أهم المصادر والمراجع
للفصل الثالث

– د. ابراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ــ منهج وتطبيق، جزءان، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٦م.

– د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، طبعة الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٧٤م.

– د. محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٨م.

– د. محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٩م.

– د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠م.

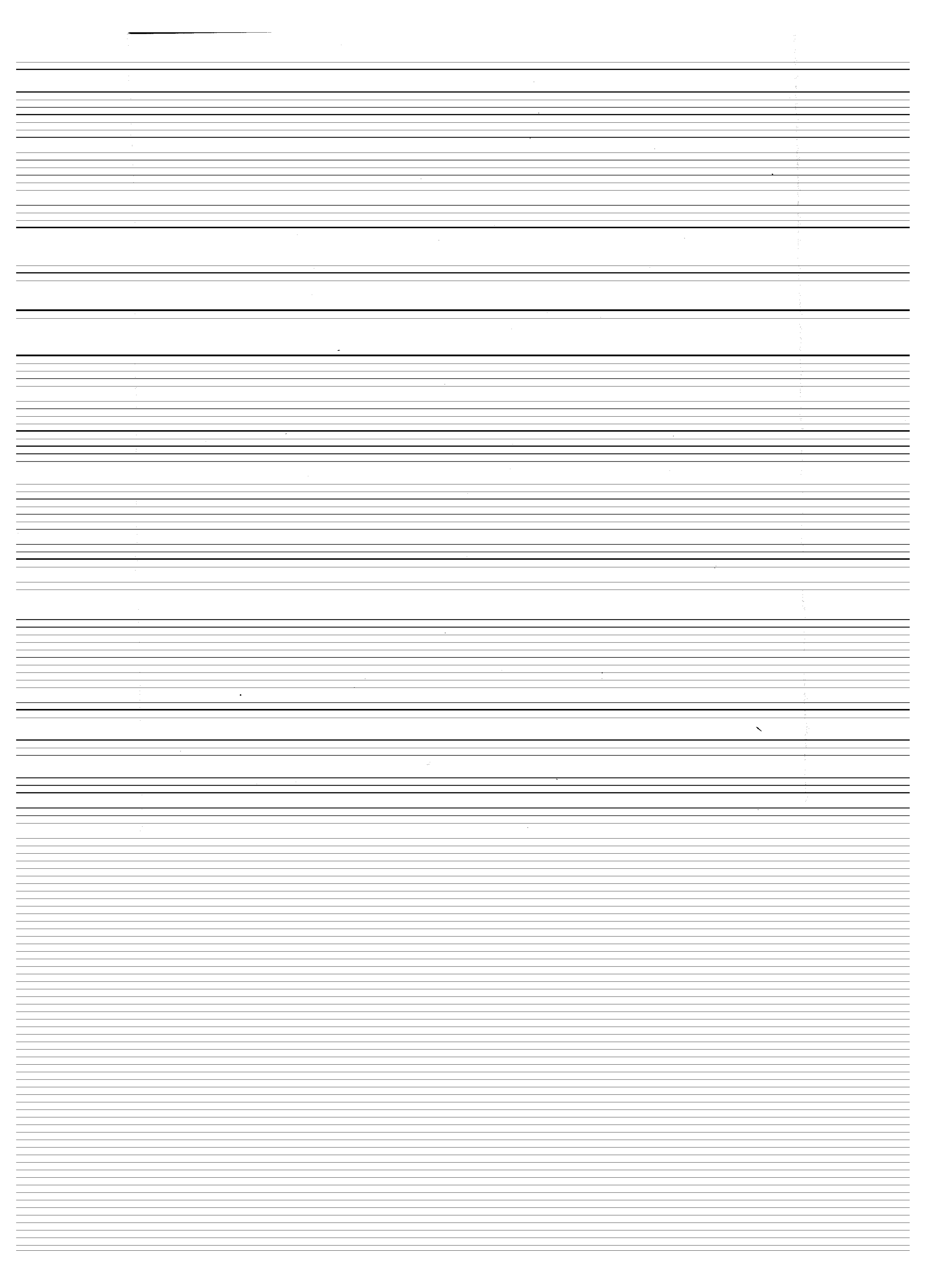
– د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.

– د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٧م.

– الكندى: رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

– الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. على عبد الواحد وافى، دار عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤م.

- الغـزالى (أبـو حـامد): تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة. ١٩٥٤م.
- الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندى بالقاهرة، ١٩٨٣م.
- ابـن رشـد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الكشف عن مـناهج الأدلة فى عقائد الملة، وهما منشوران فى كتاب "فلسفة ابن رشد"، نشر مكتبة صبيح بالقاهرة، بدون تاريخ.
- د. زكـى نجيـب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى: دار الشروق بالقاهرة وبيروت بدون تاريخ.
- د. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١م.
- د. يحـى هويـدى و د. محمـد مهران و د. عزمى طه السيد: تطور الفكر الفلسـفى، منشورات جامعة الإمارات العربية المتحدة، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين.





الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة المعرفة والعلم

تمهيد

أولاً : فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمي المنهجي.

ثانياً : ديكارت وبداية التقدم الفلسفي الغربي باستخدام المنهج العقلي.

ثالثاً : كانط ووضع الحدود للنظر العقلي.

رابعاً : وليم جيمس والفعل البراجماتي.



الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة المعرفة والعلم

تمهيد: من الفكر الإسلامى إلى عصر النهضة الغربى:

فى الوقت الذى بدأ نجم الفلسفة والعلم العربيين يخبو بعد ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى وابن خلدون فى القرن الرابع عشر، بدأ الغربيون عصر نهضتهم من حيث انتهى المسلمون حيث بدأت حركة فكرية واسعة انتشرت فى أنحاء أوربا بدءاً من إيطاليا. وكانت هذه الحركة نتيجة تأثر الغربيون بما وجدوه من فلسفة وعلوم متقدمة عند العرب فبدأوا يتعلمون العربية أو ينقلون التراث الفلسفى والعلمى العربى إلى اللغة اللاتينية ولم يمض قرنان من الزمان حتى بدأ الإنسان الغربى يعيش أزهى عصوره الفكرية على الإطلاق ألا وهو العصر الحديث، ذلك العصر الذى يؤرخ له عادة منذ أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر بظهور أربعة أسماء لامعة ساهمت بشكل كبير فى انتقال أوربا من عصور التخلف والظلام وهيمنة الكنيسة إلى عصور التقدم والنور وهيمنة العقل والعلم على كل شئون الحياة.

هذه الأسماء الأربعة تضم فليسوفان كبيران هما: فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م)، وعالمان عظيمان هما: جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) وكبلر (١٥٧١-١٦٣٠م).

لقــد قــدم جاليليو وكبلر نظريات علمية جديدة تخليا فيها عن المفاهيم العلمــية القديمـــة ودشنا طريقة جديدة فى البحث العلمى التجريبى تقوم على ملاحظـــة الظواهر الطبيعية واستخدام الآلات التى ساهما فى اختراعها فى هذه الملاحظة والوصول إلى النتائج الجديدة التى بدأ من خلالها هذا العصر العلمى الجديد الذى أثبتا فيه نظرية كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) القائلة بأن الشــمس هى مركز الكون وليست الأرض، وحولاها من حيز الافتراضات الرياضية إلى حيز الوجود الطبيعى. وكان لجاليليو بفضل ملاحظاته الفلكية بتلســكوبه المكــبر الذى صنعه بنفسه عام ١٦٠٥ فضل تأكيد هذه النظرية وجعلهــا واقعــا تجريبــيا ملموسا رغم المحاكمة الشهيرة التى حاكمته فيها الكنيســة وطالبــته بالتــنازل عن هذه النتائج واعتبارها مجرد فرض قابل للصواب وقابل للخطأ.

أمــا بــيكون وديكارت فقد كان جهدهما الفلسفى ـ العلمى هو العامل الحاسم فى نقل العقلية الغربية من عصر إلى عصر، من عصر سيطرت فيه علــى الإنســان الغربى نظريات وآراء السابقين وخرافات وأساطير رجال الكنيســة، إلــى عصــر يقود فيه العقل الإنسان إلى اكتشاف كل جديد وإلى الســيطره علــى الطبيعة بفضل المعارف الجديدة التى تتأتى للإنسان إذا ما اســتخدم المنهج الإستقرائى التجريبى فى دراسته العلمية للظواهر الطبيعية وقــد تركــز جهد فرنسيس بيكون على تدعيم هذا الجانب، وإذا ما استخدم المــنهج العقلــى الذى يقوم على البدء بالشك ثم استخدام الحدس والإستنباط العقلييــن فى تأملاته الفلسفية للكون وللتجربة الإنسانية ككل، وقد تركز جهد ديكارت على تأسيس وتدعيم هذا الجانب.

أولاً: فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمى الحديث

(أ) بيكون وكتابه "الأورجانون الجديد":

عاش فرنسيس بيكون فى بداية فترة التحول من عصر إلى عصر، أى عاش فى فترة لم يتم الإنتقال فيها بعد من القديم إلى الجديد، ولذلك جاء فكره يحمـــل فى طياته القديم والجديد معا؛ وقد قاد بنفسه حملة شديدة على الفكر القديـــم أى على فكر العصور الوسطى وعلى معاصريه الذين لم يكونوا قد تخلصـــوا بعد من الدوران فى فلك الفكر الأرسطى الممتزج بالفكر المدرسى الكنسى. وفى ثنايا ذلك بدأ بيكون التبشير بمنهج جديد يستهدف السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان.

لقد استهدف بيكون فى فلسفته عموما إصلاح أساليب التفكير واكتشاف طـــريقة جديـــدة فى البحث العلمى ولم يكن ذلك ممكنا إلا بعد نقد الأساليب القديمة وبيان أوجه القصور فيها. ولذلك فقد قسم كتابه الشهير "الأورجانون الجديـــد Novum Organum" أى "الأداة الجديدة" إلى قسمين؛ قسم انتقد فيه الأطـــر السابقة للعلم وللفلسفة وأكد على أن الفلسفة القديمة أى فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين(*) فشلت لأنها كانت تهتم بالمعرفة لذاتها وكان الشغل الشـــاغل للفلاسفة هو إفحام الخصوم والعمل على التفوق عليهم فى المناظرة والجدل وهذا ما جعل تلك الفلسفات القديمة فى نظر بيكون أقرب الى الجدال

(*) لقب مدرسى يطلق على كل من تابعوا أرسطو فى العصور الوسطى وعصر النهضة وفى مطلع العصر الحديث، وقد اكتسب هذا اللفظ معناه من أن التعاليم التى كانت تلقن فى المدارس الغربية طوال هذه الفترة كانت مزيجا من الآراء الأرسطية والتعاليم المسيحية التى قام رجال الكنيسة بالدور الكبير فى التوفيق بينهما.

العقيم الذى يستخدم ألفاظا فارغة من المحتوى وتناقش موضوعات شائكة لا طائل من ورائها ولا يمكن الوصول فيها إلى حلول نهائية.

أمـــا القسم الثانى فقد خصصه لعرض آرائه الجديدة فى المنهج الجديد الذى ينبغى اتباعه إذا ما أردنا أن نحقق منفعة من البحث والمعرفة، وفى هذا الإطار أكد بيكون على أن الهدف من المعرفة هدف نفعى، إنه السيطرة على الطبـــيعة وإخضاعها لأغراضنا العملية، وهذا هو الطريق الجديد الذى رأى بيكون أنه هو الطريق الصحيح الذى يجب أن تسير فيه الفلسفة والعلوم.

ومـــن ذلـــك نجـــد أن فلسفة بيكون لها جانبان، أحدهما سلبى نقدى، والأخـــر إيجـــابى بنائى. ففى الأول انتقد فلسفات وعلوم الأوائل وبين مدى تهافـــتها وحذرنـــا من الوقوع فى براثن أوهامها. وفى الثانى أوضح معالم الطـــريق إلـــى التقدم العلمى الصحيح عبر خطوات محددة لمنهج استقرائى تجريـــبى جديـــد يمكننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها حتى يتحقق الخير والمنفعة للإنسان.

(ب) الجانب النقدى (نظرية الأوهام الأربعة):

لقد كان بيكون يرى أن العقل أشبه بالمرآة التى لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تـــم صقلها صقلا تاما حتى تزول منها جميع الأوساخ، وإذا تم كذلك توجـــيهها التوجيه المناسب نحو النور ثم بعد هذا وذلك يوضع أمامها الشئ الذى نريد رؤيته فيها فى المكان الملائم الذى يسمح بظهوره كاملا فيها.

وهذا نفس ما ينطبق على العقل، إذ ينبغى أولا أن يبدأ الإنسان بتطهير عقله مما علق فيه من أوهام تعوق التفكير السليم حتى يمكن للعقل أن يتوجه

نحـــو المعرفة الصحيحة ثم بعد ذلك يمكن للعقل أن يصل بصاحبه إلى هذه المعرفة الصحيحة بالفعل.

وعلـــى ذلـــك قام بيكون بتحديد العوائق التى تعوق العقل عن التفكير الســـليم ووجد أن أهم هذه العوائق لدى الإنسان عموما ولدى معاصريه على وجـــه الخصـــوص تتلخص فيما أسماه "بالأوهام" الأربعة التى إذا ما وعاها الإنســـان ونجـــح فى التخلص منها عاد عقله صفحة جديدة ناصعة البياض وأصـــبح قـــادرا على الوصول بنفسه إلى ما يطمح إليه من معارف حقيقية سواء كانت فلسفية أو علمية.

وقد صنف هذه الأوهام على النحو التالى:

(١) أوهام الجنس البشرى:

والمقصـــود بها تلك المغالطات التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكـــم طبيعـــتهم البشرية المتسرعة. وعلى سبيل المثال فإن العقل البشرى بحكـــم طبيعة البشر المتسرعة يفترض فى بساطة ويسر أن فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق يزيد على ما يبدو منه فعلا حتى وان كانت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض.

ويترتـــب على هذا الميل البشرى فى تأكيد النظام والإتساق الكثير من الخـــرافات، مثل خرافة البحث عن العلل وبالذات "العلة الغائية" التى نتساءل بموجـــبها عـــن: لماذا يكون هذا الشئ على هذا النحو. وفى الحقيقة أن هذه "العلـــة الغائـــية" أكـــثر ارتباطا بطبيعتنا الإنسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها.

ومــن ثم فنحن بحكم طبيعتنا البشرية نميل إلى فرض مبادئ وقوانين علــى الأشــياء دون أن تكون هذه المبادئ والقوانين متوافرة فعلا في هذه الأشياء، ومن ثم نقع في الخطأ حينما نحاول فهمها وتفسيرها.

(٢) أوهام الكهف:

والمقصــود بهــا تلــك الأخطاء التي نقع فيها بحكم اختلاف طبائعنا الفردية، فلكل إنسان منا كهفه الخاص به الذي قد يظل سجينا فيه فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع في الخطأ.

إنــنا نحكــم ـ بموجب هذا الكهف الشخصي لكل منا ـ على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا؛ وعلى سبيل المثال فمن العقــول مــا تميل إلى التحليل وتقسيم العالم على أنه بناء متماسك بين أجزائه أوجــه شــبه عديــدة وينــتمي إلى النمط الأول العلماء، بينما ينتمي الفلاسفة والفنانون إلى النمط الثاني ولكن على الجميع أن يدركوا أن الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين وأن لكل من النمطين أخطاؤه ومواقفه المتطرفة.

(٣) أوهام السوق:

والمقصود بها تلك الأخطاء التي تترتب على اتصال الناس واجتماعهم بعضــهم ببعض واسمها مستمد من عمليات التبادل التجاري التي تجري بين الــناس في الأسواق والتي تشبه في رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية.

ويــرى بيكون أن الناس يتوهمون أن عقولهم تتحكم في الألفاظ بينما العكــس هــو الــذي يحدث في أحيان كثيرة حيث تعود الألفاظ فتتحكم هي

الأخـرى فـي العقـل وتؤثر فيه. إن الفساد في تركيب بعض الألفاظ وارد وموجود؛ فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت في الأساس لتلائم الذهن العادي وليس العلمي.

ولذلـك يجـب أن يتخلى العلماء بالذات عن هذا الغموض الذي يحيط بالألفـاظ فـي اسـتخداماتها العاديـة وأن يعبروا عما يريدونه بدقة بالغة مستخدمين ألفاظا تعبر عن واقع الأشياء بسهوله ويسر بدلا من استخدام تلك الألفاظ البراقة الغامضة من أمثال "المطلق" و "اللانهائية" و "العلة الاولى" و "الجوهر الأول" الخ.

(٤) أوهام المسرح:

ويقصـد بهـا الأخطاء التي يقع فيها الناس نتيجة تأثرهم الشديد بآراء المشـاهير مـن العلماء والفلاسفة السابقين إما لما في هذه الآراء من منطق محكـم لا يستطيعون الفكاك منه، أو لما يكنه الناس من احترام شديد لهؤلاء المشـاهير. إن كل الآراء الفلسفية السابقة التي تتابعت في الموضوع الواحد فـي نظر بيكون أشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا الـتي كثيرا ما تتقبل تلك الآراء تقبلا سلبيا دون مناقشة أو نقد، بينما ينبغي علينا أن نناقش هذه الآراء السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع، فلا نقبل منها إلا ما يشهد به واقعنا الفعلي ويتأكد لنا صدقه بالأدلة الملموسة.

وإذا ما نجح كل منا في التخلص من هذه الأوهام الأربعة بعزيمة قوية وإرادة عقلـية واعية لأمكنه بعد ذلك أن يدخل إلى مملكة العلوم عبر بوابتها الرئيسية، ألا وهو المنهج الإستقرائي الذي يبدأ بالملاحظات الحسية وهذا ما يقدمه بيكون في الجانب الإيجابي من فلسفته العلمية.

(جـ) الجانب الإيجابى (الإستقراء العلمى):

إن المعرفة العلمية عند بيكون تبدأ من استقراء الظواهر الطبيعية وليس من تصفح كتب السابقين. إنها تبدأ من الشك فيما قال السابقون، ومن التجربة والخطأ وتصنيف الملاحظات وإعادة تصنيفها دون يأس أو ملل. وقد أوضح بيكون كيفية الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة باستخدام ما أسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن على أساسها تصنيف ملاحظاتنا حول أى ظاهرة من الظواهر ودراستها دراسة علمية.

أما القوائم الثلاثة فهى قائمة الحضور وقائمة الغياب وقائمة التفاوت فى الدرجة. وقد طبق بيكون منهجه الإستقرائى هذا على دراسة ظاهره الحرارة حتى أمكنه الوصول إلى تفسير علمى لها واستبعاد التفسيرات السابقة.

(١) قائمة الحضور:

ونضع فيها من خلال ملاحظاتنا كل الأمثلة الإيجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة فقد جمع بيكون سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة مثل حرارة الشمس، وحرارة الإحتكاك بين الأجسام، وحرارة الأجسام نفسها. الخ.

(٢) قائمة الغياب:

ونجمع فيها من خلال الملاحظات أيضا كل الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى ندرسها. وبالنسبة لظاهرة الحرارة، فقد وجد بيكون مثلا أن ضوء القمر يقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى.

(٣) قائمة التفاوت فى الدرجة:

وفـــيها تجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها من حيث الشدة والضعف. وبالنسبة لظاهرة الحرارة جمع بيكون واحدا وأربعين مثالا لشدة وضعف درجة الحرارة، وعلى سبيل المثال فدرجة حرارة الشمس تتفاوت شدة وضعفًا فى ساعات النهار المختلفة.

وبعـــد أن توضع هذه القوائم على النحو السابق، تبدأ فى نظر بيكون عملـــيات الرفض والإستبعاد للفروض والنظريات التى تتنافر مع ما فى تلك القوائم من معلومات حول الظاهرة موضوع الدراسة.

(د) منهج الحذف والإستبعاد:

وعلـــى أســـاس تلـــك القوائم السابقة التي جمعت بخصوص ظاهرة الحـــرارة، اســـتبعد بيكون عدة نظريات قديمة فى تفسير هذه الظاهرة منها النظرية اليونانية التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأنه وجد ــ طـــبقا لقوائمـــه ــ أن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كأشعة الشمس مثلا.

وبعـــد القيام بعملية الإستبعاد هذه، نستطيع من خلال تأمل ما لدينا من ملاحظـــات مصـــنفة على القوائم الثلاثة أن نصل إلى النتيجة الإيجابية التى تفســـر لنا الظاهرة موضوع الدراسة تفسيرا دقيقا. وبالنسبة لظاهرة الحرارة الـــتى اتخذهـــا بيكون كمثل تطبيقى على نظريته الإستقرائية انتهى إلى "أن الحـــرارة نـــوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيرة فى الأجسام التى يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات إلى التباعد بعضها عن بعض"

وبغض النظر عن مدى صحة هذه النتيجة على الصعيد العلمى، فإن بيكون قد أعطانا مجرد مثال تطبيقى على كيفية استخدام الإستقراء المبنى على الملاحظات الحسية وتصنيفها عبر تلك القوائم الثلاثة فى الوصول إلى نتائج علمية أكثر دقة فى دراستنا لأى ظاهرة من ظواهر الطبيعة.

وعلى الرغم مما لاقته هذه النظرية عند بيكون من نقد، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها فلاسفة العلم والعلماء من بعده من أمثال جون ستيوارت مل وغيره إلا أنها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج المدرسى العقيم الذى تبناه رجال العصور الوسطى. وقد ساهمت هذه الطريقة الاستقرائية وما أدخل عليها من تعديلات فى تأسيس المنهج الإستقرائى التجريبى الذى أصبح منذ هذا التاريخ المنهج المعتمد فى العلوم الطبيعية والذى كان السبب فى كل التقدم العلمى الهائل فى هذه العلوم، ذلك التقدم الذى جعل الجميع يسلم بأننا أصبحنا نعيش "عصر العلم".

ثانياً: ديكارت وبداية التقدم الفلسفى الغربى الحديث

(أ) ديكارت وكتابه "المقال عن المنهج":

فــى الوقــت الــذى كــان فيه بيكون فى إنجلترا يحدد ملامح المنهج الإستقرائى الجديد الذي بفضله ستتقدم العلوم، كان ديكارت فى فرنسا وأثناء تنقلاته فى مختلف بلاد أوربا يحاول فى تأملاته الفلسفية تحديد ملامح منهج عقلى جديد يكون فاصلا بين عصرين من عصور الفكر الفلسفى.

وقد نجح ديكارت فى الوصول إلى هذا المنهج العقلى الجديد وصياغته فــى كــتابه الشهير "مقال عن المنهج" كما أوضح كيف يمكن استخدامه فى الفلسفة وفى تجديد الفكر فى كتابه "التأملات فى الفلسفة الأولى".

لقد عاش ديكارت فى عصر ساد فيه الإختلاف فى الآراء بين العلماء والفلاســفة ورجــال اللاهوت. واتضح له أن ذلك الإختلاف ناشئ من أنهم جمــيعا يتخــبطون فى بحوثهم وفى أفكارهم ويسيرون فيها على غير هدى ودون أن يكــون لديهم أى خطة مرسومة أو منهج محدد واضح يبحثون أو يفكــرون وفقــا لــه. وقد اكتشف ديكارت من ذلك أن اول ما يلزم الإنسان الواعــى المفكر من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة وجود منهج محدد الخطوات، ثم إيجاد هذا المنهج وتطبيقه سواء فى ميدان النظر العقلى أو فى ميدان العمل.

(ب) معنى المنهج ومبادئ التفكير العقلى المنهجى:

ولقد عرف ديكارت المنهج قائلا "أنه جملة من القواعد المؤكدة التى إذا مــا راعاهــا ذهن الباحث عصمته من الوقوع فى الخطأ، وتمكن من بلوغ

اليقيـــن فى جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة" والحقـــيقة التى يلمح إليها ديكارت لكى يؤكد ضرورة وجود هذا المنهج هى أنــــه مــــا الفائدة التى تعود على الإنسان من دراساته وبحوثه التى لا يكتسب منها إلا معرفة ظنية احتمالية احتمال الخطأ فيها أكثر من الصواب؟!

إن الجهـــل الـــتام قد يكون فى مثل هذه الحالة خير من هذه المعرفة المزعزعة الناقصة.

إن النموذج الأمثل للمعرفة اليقينية عند ديكارت هو المعرفة الرياضية فهـــو يعتـــبر أن العلم لا يكون يقينيا إلا إذا اتخذ صورة المعرفة الرياضية واكتسب عن طريق منهجها.

وقـــد بســـط لنا ديكارت طريق الوصول إلى مثل هذه المعرفة اليقينية الـــتى تعدل فى يقينها يقين المعرفة الرياضية حينما أكد على مبادئ ثلاثة إذا ما راعاها كل منا اكتسبت معرفته هذه الدقة وهذا اليقين، وهذه المبادئ هى:

١- أن لا نشـــغل أذهاننا إلا بمعان "واضحة" "متميزة"، أى بمعان مضمونها بديهى كل البداهة.

٢- أن ننـــتقل دوما من "المعانى" إلى "الأشياء"، أى أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكا بديهيا فى معانى تلك الأشياء.

٣- أن "ترتـــب" جمـــيع أفكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مســـبوقا بجميع المعانى التى يستند إليها وسابقا على جميع المعانى التى تســـتند إليه. والحقيقة أننا لا نستطيع استخدام هذه المبادئ المنهجية فى إصـــلاح تفكـــيرنا العقلى وتوجيهه نحو اكتشاف "اليقين" إلا بعد أمرين

هامين هما: تفريغ الذهن من كل معارفه السابقة التى اختلطت فيها المعارف الزائفة ببعض المعارف الصحيحة. ونحن لا نستطيع التمييز بين هذه وتلك إلا باصطناع "الشك". أما الأمر الثانى فهو اتباع "القواعد" الثابتة المحددة التى يمكننا أن ننتقل بموجبها من "الشك" إلى "اليقين".

(جـ) الشك من أجل اليقين:

إذا كان مطلبنا ومطلب كل إنسان الوصول إلى "يقين" فى معارفه، فعليه فى رأى ديكارت كما كان فى رأى الإمام الغزالى سابقا أن يبدأ بالشك. والشك عند ديكارت أمر ضرورى ينبغى أن يصطنعه الفيلسوف أى يتخذ منه بإرادته الواعية منهجا يصل من خلاله إلى تفريغ عقله من كل الأفكار السابقة أيا كان مصدرها وأيا كان نوعها، فعلى الفيلسوف أن يبدأ بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيا كانت سواء أكانت سلطات اجتماعية أو سلطات فلسفية أو سياسية أو غيرها. وكذلك عليه أن يهجر الآراء التى تصفق لها الجماهير ويشكك فيها لأنه لا ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل أن نعد الأصوات فإجماع الكثرة لا ينهض دليلا يعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا. كذلك لابد من رفض شهادة الحواس فى كل ما عرفناه من قبل لأنها فى الأغلب خداعة وإذا أمكن أن تخدعنا حينا فمن الممكن أن تخدعنا دائما فكثيرا ما نرى الملعقة مكسورة فى كوب الماء، وكثيراً ما نرى السراب ونحسبه ماء.. الخ.

كما أن علينا أن نطرح من عقولنا كل الطرائق القديمة فى التفكير خاصة الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو التى شاع استخدامها فى القرون الوسطى لأنها كثيرا ما تعرقل حركة الذهن الطبيعية لأنها تديره دورانا آليا وتمنعه من التفكير المستقل ولا تعينه على اكتشاف الحق.

وإذا ما نجح الإنسان بالشك فى إفراغ عقله من كل ذلك، لم يبق أمامه إلا أن يستخدم فعلين ذهنيين عظيمين يمكناه من المعرفة الصحيحة للأشياء دون أن يخشى الوقوع فى الخطأ. وهذان الفعلان العقليان هما: "الحدس" و "الإستنباط".

أمـــا "الحدس" فهو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقـــائق الـــتى تذعـــن لها النفس ويسلم بها العقل تسليما لا سبيل إلى دفعه فـــالحدس إذن نظرة عقلية تبلغ من الوضوح والتمييز درجة يزول معها كل شـــك. ومن شأن هذه النظرة العقلية أن تدرك المبادئ اليقينية إدراكا مباشرا ودون حاجة إلى شهادة حواس أو إلى زمان ندركها فيه.

أمـــا "الإســـتنباط" فهو فعل عقلى يتم فى زمان فهو يقتضى حركة من حـــركات الذهـــن فـــيها نســـتنتج من شئ شيئا أخر أى أنه فعل ذهنى ننتقل بواسطته من شئ لنا به معرفة يقينية إلى نتائج تلزم عنها.

وهذان الفعلان الرياضيان "الحدس" و "الإستنباط" يستطيع أى إنسان أن يمارســـهما، فكل ذهن قادر بالفطرة على القيام بهما من غير تعلم لأن العقل فـــيما يـــرى ديكـــارت "أعدل الأشياء قسمة بين الناس" وهما فعلان عقليان بســـيطان يعـــودان فى الواقع إلى فعل واحد؛ فليس "الاستنباط" كما رأينا إلا سلسلة حدوس يترتب بعضها على البعض.

ولكـــن ديكارت فى منهجه العقلى الجديد يؤكد ضرورة أن يستخدمهما الإنســـان فى ثنايا اتباعنا للقواعد أو الخطوات الأربعة لهذا المنهج العقلى إذ ســـنلاحظ أن أولـــى هـــذه الخطوات متصلة بالحدس، أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتتصل بالإستنباط.

(د) خطوات المنهج الديكارتى:

إن الغــرض من هذه الخطوات الأربعة هو أنها تصف لنا كيفية عمل العقل إذا ما استخدم الطريقة الرياضية فى التفكير، تلك الطريقة المبنية على المبادئ السابقة وباستخدام الفعلين العقليين الرياضيين "الحدس" و "الإستنباط".

وأولـــى هذه الخطوات: "أن لا أتلقى على الإطلاق أى شئ على أنه "حــق" ما لم يتبين لى "بالبداهة" أنه كذلك. بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك".

وثانى هذه الخطوات: "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحثها مــا اســتطعت إلـــى القسمة سبيلا وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه".

أمـــا ثالثها فهى: "أن أرتب أفكارى بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معــرفة وأتـــدرج رويـــدا رويدا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيدا بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الأخر بالطبع".

أمـــا الخطـــوة الأخـــيرة فهـــى: "أن أعمـــل فـــى جميع الأحوال من الإحصـــاءات الكاملـــة والمراجعات الوافية ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث".

وأولـــى هـــذه الخطـــوات أو القواعد التى يطلق عليها "قاعدة البداهة والوضـــوح" تلخص لنا "الثورة الديكارتية" فى الفلسفة، إذ أنها رغم بساطتها تؤكد أن على الإنسان ــ حينما يبحث عن الحقيقة فى أى موضوع سواء كان

فلسفيا أو علميا — أن يتحرر من أى سلطات إلا سلطة العقل، وأن يكون معيار قبوله للحقيقة هو وضوحها وتميزها عن طريق إدراك بداهتها بالحدس المباشر. ولا يتأتى للإنسان ذلك الوضوح والتميز للفكرة إلا إذا تجنب التعجل فى أحكامه وتجنب كذلك التأثر بآراء السابقين أو التشبث بالأحكام السابقة.

أما الخطوات الثلاثة الأخرى فتقوم على النظر فى أى مشكلة تواجهه على أنها مركب من مسائل معقدة يتطلب كل منها التفسير والحل. ومن ثم فعلينا أن نبدأ بتحليل هذه المشكلة بتقسيمها إلى عناصرها البسيطة حيث يمكن معالجة كل عنصر من هذه العناصر وقد أصبحت أوضح وأبسط.

ثم يأتى بعد التحليل أو التقسيم التركيب أو التأليف؛ فبعدما حللنا المشكلة متجهين من المعقد إلى البسيط فالأبسط، لابد من نعود لنسلك الطريق المقابل وهو السير من البسيط إلى المعقد متبعين فى ذلك ترتيبا منطقيا ومُبينين فى كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيدا إنما هو مترتب على الأكثر بساطة. إن إجراء التأليف أو التركيب مهم لأنه بمثابة اختبار عكسى لصحة ما قمنا به فى إجرائنا تحليل المشكلة وتقسيها إلى عناصرها.

أما الخطوة الأخيرة فهى توصينا بالقيام بعملية إحصاء أو استقراء لكافة عناصر المشكلة مرة أخرى حتى نتأكد من أننا لم نغفل أى عنصر من عناصر المشكلة التى نكون بصدد فهمها وحلها.

وربما يكون من المفيد لقرائنا أن يفهموا أهمية هذه الخطوات الثلاثة إذا ما ضربنا لهم مثلا بالميكانيكى حينما يتعرض لإصلاح عطب مفاجئ فى السيارة؛ فإن أول ما يفعله هو القيام بتفكيك الأجزاء التى يعتقد أنها مصدر

هذا العطب ثم يقوم بالنظر فى هذه الأجزاء حتى يكتشف الجزء الذى تسبب مباشرة فى هذا العطب ومن ثم يقوم بإصلاحه. وبالطبع فإن الإصلاح الكامل لا يـتم إلا بعـد أن يقوم الميكانيكى بإعادة تركيب هذه الأجزاء بعضها مع البعض. وإن كان أكثر دقة فى عمله فإنه وقبل أن يختبر السيارة يقوم بالنظر حولهـا وتحتها عله يجد مسمارا أو ما شابه قد وقع منه هنا أو هناك فيقوم بإعادة تركيبه فى مكانه وإذا ما تأكد له أنه لم ينس أى جزء من الأجزاء فإنه يقوم بعد ذلك باختبار السيارة بعد إصلاح العطب فإذا بها تعمل من جديد.

(هـ) فلسفة ديكارت (من الشك إلى اليقين):

لقد طبق ديكارت منهجه السابق فى فلسفته التى بدأ فيها من الشك فى كـل معارفه السابقة سواء التى تعلمها فى المدارس أو من البيئة الاجتماعية التى عاش فيها أو حتى فى تلك المعارف التى حصلها بنفسه، فقد صمم على أن يشـك فـى كل شئ وأن يمضى فى هذا الشك إلى أبعد الحدود حتى يبدأ النظر فى كل شئ من جديد وكأن عينيه تتفتحان على العالم لأول مرة. وقد حكى لنا تجربته فى الشك فى كتابه "التأملات فى الفلسفة الأولى"؛ حيث بين أنـه بعدمـا شك فى كل شئ مفترضا أن شيطانا خبيثا قد سلط عليه ليضلله حـتى فى أوثق المعارف، اكتشف فى لمحة ذهنية واحدة أن ثمة حقيقة تنأى عـن أى شـك وهى حقيقة أن ثمة كائن يفكر وهذا الكائن موجود على هذا النحو الشاك المفكر. وكان ذلك هو اليقين الأول.

(١) الكوجيتو الديكارتى: اليقين الأول: يقين وجود النفس:

إن تلك الحقيقة أو اليقين الأول عبر عنه ديكارت حينما أدرك فى هذه اللمحـة الذهنية المباشرة حقيقة "أنا أشك فأنا أفكر فأنا إذن موجود" وهو ذلك

المبدأ المشهور "بالكوجيتو" Cogito، الذى يبدأ بالشك والشك يفيد الفكر وكون الإنسان يفكر فهو موجود على هذا النحو المفكر. فقد أدرك ديكارت في وضوح لا يقبل الشك أنه ما دام يفكر فهو موجود. وقد أثبت ديكارت فى هذا اليقين الأول أن وجود الفكر فى النفس شئ متميز عن وجود البدن ــ الذى لم يثبت وجوده بعد ــ فهو أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم، وذلك لأنه إنما عرف وجود الفكر بالفكر نفسه، أما الأجسام فلا يستطيع إدراكها إلا في الفكر وبالفكر أيضا. ومن ثم اعتبر ديكارت أن ماهية الإنسان وحقيقته إنما تكمن فى أنه كائن مفكر. وكان أول ما استخلصه من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس وطبيعة البدن واثبات استقلال النفس عن البدن، لأن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبين له أنه يستطيع أن يتصور نفسه بلا جسم على الإطلاق وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم. ومع ذلك فهو متيقن من وجوده ككائن مفكر، فالفكر اذن هو ماهية النفس الإنسانية وهو حقيقة الإنسان وجوهره.

(٢) اليقين الثانى: وجود الله:

وبعدما تيقن ديكارت بالحدس المباشر وبوضوح وتميز وجوده، أخذ يستنبط من هذا "الوجود" للذات ما يلزم عنه من "حقائق" جديدة.

وكان أهم هذه الحقائق حقيقة وجود الله؛ وقد أثبت وجود الله عن طريق النظر فى اليقين السابق حيث تبين له أن الشك الذى أثبت من خلاله وجوده ككائن مفكر إنما يعنى أننى كإنسان كائن ناقص، وأن وجودى ليس كاملا كل الكمال، ففى نفسى إذن فكرة "الكائن الكامل" فهل يمكن أن يكون هذا الكائن إلا الله. إن الله هو وحده الذى لا يمكن أن يتصف بغير الكمال،

فهـــو الكائـــن الكامل الذى لا يعتوره أى نقص، وهو الكائن الخالد اللانهائى البصير بكل شئ، القادر على كل شئ.

(٣) اليقين الثالث: وجود العالم:

وطالمـــا أن الله موجـــود وأنه متصف بكل ضروب الكمال كلها، فإننا نســتطيع أن نتقدم فى سيرنا لإكتشاف بقية الحقائق، إذ لا حاجة بنا الآن إلى الشــك فـــى الوجود المادى ووجود العالم الخارجى فوجود الله أصبح ضمانا لكل علم ولكل يقين، وبوجوده استطاع أن يعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكـــره وبيـــن الأشـــياء. إن وجود الله إذن أصبح هو الضامن لوجود العالم الخـــارجى ولا يعنى هذا أنه سلم بوجود العالم الخارجى على نحو ما نعرفه بحواســـنا لأن الاحساسات إنما هى أفكار غامضة مبهمة لا تؤدى إلى اليقين الـــذى نـــتوخاه. إن حقيقة العالم الخارجى فى نظر ديكارت تكمن فى فكرة عقلية هى فكرة "الامتداد"، فكل ما فى العالم الخارجى إنما يرد فى النهاية إلى الامـــتداد فى المكان، فما يبقى من أى شئ مادى محسوس بعدما تذهب كل أثاره المادية والحسية إنما هو فكرتنا العقلية عنه.

ويتبيـــن من ذلك أننا ـــ فى نظر ديكارت ـــ لا نعرف العالم الخارجى معـــرفة مباشـــرة بـــالحواس فهو يرفض أن تكون الحواس هى مصدر أى معـــرفة، وإنما كل ما نعرفه عنه هى تلك الصور الذهنية والأفكار التى فى ذهنـــنا. وإذا ســـألناه: هـــل هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقية لأجابنا أن هذا شيئا لا نعلمه مباشرة وإنما نعلمه بالواسطة أى بفضل "الصدق الإلهـــى" فطالما أننا آمنا بالله وبوجوده فمن غير الممكن أن تخدعنا الأفكار التى أودعها الله فينا، ومنها ميلنا إلى الإعتقاد بوجود هذا العالم الخارجى.

علـــى كـــل حـــال فإن الأهم من أن نتتبع هذه الأفكار الفلسفية الدقيقة لديكارت، هو أن نتتبع طريقته فى تطبيق منهجه العقلى على فلسفته حيث بدأ بالشـــك مستهدفا الوصول إلى اليقين، وقد وصل إلى اليقين باستخدام الحدس العقلى الذى اكتشف من خلاله أن ثمة يقينا ينأى عن أى شك هو يقين وجود الذات المفكرة ومن خلال هذا اليقين بدأ يستخدم الإستنباط العقلى فى استنتاج صورا جديدة من الحقائق اليقينية مثل يقين وجود الله ويقين وجود العالم.

وبالطبع فإن كلا منا يمكنه تطبيق هذا المنهج والإستفادة من مبادئه وخطواتـــه وقواعـــده دون أن يـــتابع ديكارت فى تطبيقه لهذا المنهج فى فلسفته الخاصة.

ثالثاً: كانط ووضع الحدود للنظر العقلى

(أ) كانط وكتابه "نقد العقل النظرى":

تطــورت الفلسفة الغربية بعد بيكون وديكارت فى إتجاهين أساسيين، أولهما: الاتجاه التجريبى الذى أعطى للحواس قيمتها المعرفية وأقر الاستقراء التجريــبى كمنهج للعلوم الطبيعية وقد تدعم هذا الاتجاه الذى بدأه بيكون فى فلسفات كل من توماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة الإنجليز. وثانيهما: الاتجاه العقلى الذى أرسى دعائمه ديكارت وتطور على يــد الكثيريـــن من تلاميذه والمعجبين بفلسفته من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز وغيرهم.

ورغم الاختلاف فى الرأى بين أنصار الاتجاهين بل وبين أنصار كل اتجاه منها، إلا أن القاسم المشترك الذى جمع فلاسفة هذا العصر فى القرنين الســـابع عشـــر والثامن عشر هو اعتزازهم الشديد بقيمة العقل وقيمة العلم، وإيمـــانهم الـــذى لا يتزعزع بأن التقدم الإنسانى مرهون بمدى تقدم المعرفة العقلية والعلمية.

وقد لاحظ كانط (الذى عاش فيما بين عامى ١٧٢٤ و ١٨٠٤م) على معاصـــريه أمرين هامين؛ أولهما: مغالاتهم فى الإعلاء من قدرة العقل حيث تصـــوروا أن بإمكـــان العقل الإنسانى أن يصل فى معارفه اليقينية إلى مالا نهايـــة له وأن بإمكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل فى معارفه إلى ما وراء هذا العالم.

وثانـــيهما: أنهم نظروا إلى العالم الطبيعى على أنه عالم التغير والمادة المحسوسة فقط وأنه لا يشتمل على الكلى والضرورى وهما الصفتان اللذان تميزان المعرفة العقلية.

ولقـد بـذل كـانط جهدا كبيرا فى كتابه "نقد العقل الخالص" فى بيان تهافـت هذين الأمرين، وفى التأكيد على أن للعقل الإنسانى حدوداً ينبغى ألا يـتجاوزها وإلا غاب اليقين وضاعت الحقيقة. ومن جانب آخر فقد أكد على أن العـالم الطبـيعى لـيس كما يتصوره غالبية الفلاسفة العقليين خلوا من القوانيـن العقلـية الضرورية والكلية، بل إنه ـ فى نظر كانط ـ ملئ بهذه القوانين التى يقع على العقل مهمة اكتشافها.

ولقد كان السؤال الذى كثيرا ما راود كانط وجعله يقدم فلسفته النقدية الـتى غـيرت وجه الفلسفة فى العصر الحديث ووضعت العقل لأول مرة تحت مجهر النقد، لقد كان السؤال هو: إلى أى حد يمكن أن نثق فى العقل ونطمئن إلى قدرته فى الوصول إلى يقين يشبه اليقين العلمى فى المعارف الرياضية والفيزيائية؟!

وبالطبع فإن كانط لم يسأل هذا السؤال إلا بعد أن لاحظ أن هذه العلوم قـد تقدمـت ووصـلت إلـى حد كبير من اليقين المصحوب بالأدلة العقلية والتجريبـية، بيـنما وجد أن الفلسفة لا تزال فى مكانها لم تتقدم خطوه إلى الأمـام وخاصة فى مجال بحث القضايا الميتافيزيقية من أمثال قضية وجود الله، ومعنى النفس ومصيرها... إلخ.

تلك القضايا التى يتناقش حولها الفلاسفة ويختلفون فى الرأى دون أن يصلوا إلى حل واضح لها، بل ودون أن يتقدموا فيها خطوة إلى الأمام.

ولـــم يكن أمامه بعد أن لاحظ مأزق الفلسفة وتقدم العلوم إلا أن يضع العقـــل ومعارفه تحت مجهر البحث الدقيق لعله يصل إلى إجابة واضحة عن ذلك السؤال. وبالطبع فإن العقل هنا هو الذى يمتحن العقل، أى أن العقل عند كـــانط هو الذى سيضع حدودا لمعرفته عن طريق وضع الضوابط والشروط التى تمكنه من الوصول إلى معارف يقينية وتبعده عن الشطط.

إن الإجابة على التساؤل السابق تتطلب أولا أن نحدد كيف تم التطور فى العلوم أو بمعنى أخر نحدد شروط المعرفة العلمية الصحيحة، وإذا ما تم لـــنا هـــذا يمكننا بعد ذلك أن ننظر فى المعرفة الفلسفية محاولين حدها بهذه الشروط مع الأخذ فى الاعتبار تميز المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية.

(ب) تحليل المعرفة العلمية:

لقـــد كـــان من المتعارف عليه قبل كانط النظر إلى قضايا الرياضيات علـــى أنهـــا قضايا تحليلية بمعنى أن محمولها مجرد تحليل لموضوعها ولا يضـــيف إلـــيه أى جديد مثلما نقول أن ٤=٢+٢ أو أن المثلث شكل هندسى محـــاط بثلاثة أضلاع، بينما كان ينظر إلى قضايا العلوم الطبيعية على أنها قضـــايا تأليفـــية أى يضـــيف محمولها جديدا إلى موضوعها مثلما نقول أن المعـــادن تـــتمدد بالحـــرارة أو أن الصين أكبر دولة من حيث عدد سكانها، فأمـــثال هـــذه القضـــايا أتى فيها المحمول بخبر جديد لا يمكن أن نجده فى الموضوع مهما حللناه بعكس القضايا التحليلية التى نجد أن محمولها متضمن أصلا فى موضوعها.

ولكن كانط رفض هذا التقسيم التقليدى لقضايا العلوم، كما رفض ذلك التمييز التقليدى بين نوعى القضية المنطقية فى تطبيقها على العلوم الرياضية والطبيعية. وأكد فى تحليله أن القضايا العلمية سواء كانت رياضية أو طبيعية إنمـــا هـــى قضايا تجمع بين خصائص القضية التحليلية وخصائص القضية التأليفـــية معـــا؛ فإن كانت الأولى تمتاز بأنها قضايا أولية أى أنها نابعة من العقل أساساً وأن صدقها صدق أولى عقلى لا يحتاج المرء فيه إلى الرجوع إلى الواقع أو الإحتكام إلى التجربة، وإن كانت الثانية تمتاز بأنها قضايا بعدية أى أنهـــا تعـــتمد فـــى وحدتها على النظر فى الواقع والإحتكام إلى التجربة الحســـية أو المعملية، فإن القضايا العلمية عموما فى نظر كانط تعتبر قضايا أولية ــ تأليفية فى وقت واحد.

وقد أكد كانط وجهة نظره هذه بتحليل قضايا الرياضيات وتحليل قضايا الطبيعـــيات. فلو أخذنا القضايا الرياضية مثلا لوجدنا أن فيها عنصرا "تأليفيا" واضـــحا بالإضافة إلى طابعها الأولانى؛ فيقين القضية الحسابية ٧+٥=١٢ لا يعـــتمد على تحليل مفاهيم ٧،٥ والإضافة (+) والمساواة (=) فقط، بل يعتمد علـــى عملية التأليف بين هذه المفاهيم، وهذه العملية التأليفية إنما تتطلب حدسا حســـيا أكـــثر ممـــا تتطلـــب تحليلا عقليا تصوريا. وكذلك الحال فى المعرفة الهندسية، فهى تعتمد فى نهاية الأمر ليس على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم ومـــا إلـــيهما وإنما على "التأليف" والبناء سواء التأليف والبناء الذى يتم على الورق أو ذلك الذى يتم فى مخيلة عالم الهندسة بين الأشكال الهندسية.

أما إذا نظرنا إلى قضايا العلوم الطبيعية فسنجد أنها أيضا تتضمن إلى جانب "التأليف"، الجانب "الأولانى" وليس التحليل؛ فقضية مثل "جميع الأجسام

ثقـــيلة" قضية "أولانية" أى يصدقها العقل قبل الإحتكام إلى التجربة ومع ذلك فهـــى تأليفية وليست تحليلية لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لن نجد فيه مفهوم الثقل الذى يقرره المحمول فى تلك القضية.

وعلـــى ذلـــك فلقد اعتبر كانط أن التقدم الذى حققته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية إنما كان مرجعه إلى ذلك النوع من "التأليف الأولانى" الذى اعتـــبره سمة القضايا العلمية عموما، وقصد به كما رأينا أن القضايا العلمية ليســـت أولـــية عقلية فقط كما أنها ليست تأليفية تجريبية فقط؛ فلو أنها كانت أولـــية عقلية فقط لأصبحت قضايا شبيهه بالقضايا الفلسفية ولأصبح الجميع عاجـــزا عـــن الـــتفرقة بين الأحكام العلمية وبين أحلام الفلاسفة وشطحاتهم الفكـــرية التى تعتمد على العقل فقط وعلى تجاوزاته لعالم الواقع والتجربة. ولو أنها كانت تأليفية تجريبية فقط لوقف العلم عاجزا عن التقدم لأنه فى هذه الحالـــة سيصبح عبدا للتجربة العلمية محبوسا داخل أسوارها، ولن يستطيع العـــالم آنذاك الانطلاق فى غزواته لمناطق جديدة. ومن ثم تتوقف إبداعاته وتقتل طموحاته نحو كشف الجديد.

لقد اكتشف كانط اذن أن الأحكام "الأولانية التأليفية" موجودة فى العلوم بمخـــتلف فـــروعها لأنـــه لا يوجـــد علـــم فى نظره إلا إذا اتصفت قوانينه بالضرورة والشمولية (أى الكلية) وهذه سمة المعرفة العقلية الأولية، وإلا إذا أمكـــن التيقـــن من صحة هذه القوانين بانطباقها على الواقع وقبولها للتجربة وهـــذه ســـمة المعرفة الحسية التجريبية التأليفية. كما اكتشف كانط فى ذات الوقت أن هذا الجمع بين ما هو أولى أو أولانى وبين ما هو تأليفى هو سبب الـــتقدم العلمـــى وسر الانتصارات التى يحققها العلم يوما بعد يوم والتى من

شـأنها الإسـهام فـى ارتقاء الإنسان ورفاهيته. وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعلـوم، فهل يمكن للفلسفة أن تتوقف عن التخيلات العقلية الميتافيزيقية بما ينتج عنها من تناقضات ومن اختلاف فى الآراء والرؤى بين الفلاسفة، وأن تقدم معرفة يقينية مفيدة للإنسان؟!

(جـ) نقد الفلسفات السابقة، وشروط "الفلسفة المشروعة":

إن هـذا ما سيقدمه كانط فى فلسفته النقدية التى تحاول وضع الحدود أمـام العقـل لكى لا يتجاوز نطاقه وليظل فى أرائه وأحكامه مقيدا بالتجربة حـتى لا يشطح بنا فى عالم من الرؤى والخيالات التي لا سبيل إلى تحقيقها أو الإستفادة منها على أرض الواقع.

لقـد وجد كانط أن فشل الفلسفات السابقة إنما كان سببه الأول هو أنها قدمت أراء ومذاهب لا تقبل المراجعة ولا التحقيق فى دنيا الواقع الذى يعيشه معظـم الـناس، وذلك لأن الفلاسفة قد اعتادوا على أن لا يعبأوا بمتطلبات الواقع أو الإحتكام إليه.

وإذا مـا أردنـا للفلسـفة أن تتقدم وأن تشارك فى دنيا الناس بتعميق نظرتهم للوجود وللحياة فلابد أن يلتزم الفيلسوف بحدود هذا الوجود الواقعى الذى أسماه كانط "عالم التجربة" أو "عالم الظواهر".

فلقـد مـيز كانط بين عالمين؛ عالم "التجربة" أو "عالم الظواهر" وهو العـالم الذى ينبغي للفيلسوف أن يتقيد بحدوده وأن يعمل كل أدواته المعرفية للـتعرف علـيه وفهمه ووضع نتائج محددة لهذه المعرفة، و "عالم الشئ فى ذاتـه" وهو عالم مقابل للعالم الأول، إنه ذلك العالم الذى يشتمل على كل ما

وراء هـذا العالم الطبيعي ويتضمن كل ما ينأى بنا عن المعرفة الدقيقة، إنه ذلـك العالم الممتلئ بالموضوعات التى كثيرا ما تناقش حولها الفلاسفة دون أن يصـلوا إلـى شئ واضح بشأنها مثل موضوع وجود الله، ووجود النفس وطبيعـتها ومصـيرها.. الـخ. وهذه هي موضوعات الفلسفة الميتافيزيقية التقلـيدية التى رأى كانط استحالة أن يصل الفلاسفة إلى يقين بصددها لأنهم وببسـاطة لا يستطيعون أن يلتقوا بالله فى حياتهم وفى تجربتهم الحسية على نحـو مـا يلتقون بأى ظاهرة من الظواهر فى هذا العالم. كما أن أحدهم لن يستطيع مطلقا أن يجزم بأنه عرف بصورة مباشرة ما يسمى بالنفس، كما لا يستطيع أن يجزم بشئ قاطع حول مصيرها أو حول خلودها.. الخ.

لقـد طالـب كـانط الفلاسفة بأن يكفوا عن البحث النظرى فى هذه الموضـوعات وأن لا يتجرأوا على الخوض فى "عالم الأشياء فى ذاتها"، وليس معنى ذلك أن كانط يتخذ موقفا سلبيا من هذه الموضوعات لأنه كما سنرى جعلها من مسلمات "العقل العملى" وكان هو نفسه مؤمنا شديد الإيمان بوجود الله وبوجود النفس الخ. كل ما هنالك أنه أراد أن يضع حدودا للعقل الإنسـانى حتى لا يتجاوزها ويخوض فيما لا يستطيع الوصول بصدده إلى أى يقين.

لقـد أراد كـانط اذن أن يجعـل ميدان البحث الفلسفى كميدان البحث العلمـى هو "عالم الظواهر"، وإذا ما التزم الفلاسفة بذلك فإنهم سيقدمون فى نظـره الفلسـفة أو الميتافـيزيقا المشروعة التى تتقيد بحدود العالم الطبيعى والتجربة الإنسانية فيه. ولعل السؤال الذى يراودنا الآن هو: كيف نصل إلى هـذه المعـرفة الفلسفية المشروعة فى إطار "عالم الظواهر" وبما تتميز هذه المعرفة عن المعرفة العلمية؟!

لكى يجيبنا كانط على ذلك السؤال ميز فى العقل الإنسانى بين نمطين من التفكير؛ أولهما: التفكير الذى يقيد نفسه بحدود "عالم الظواهر" ولا يتعدى حدوده ويقوم بهذا النوع من التفكير ملكة "الذهن أو الفهم" من العقل الإنسانى. وثانيهما :التفكير الذى يتعدى تلك الحدود ويتطاول على "عالم الأشياء فى ذاتها". ويقوم بهذا النوع من التفكير "العقل" ذاته، أو ما يسميه كانط أحيانا بـ "العقل السوفسطائى".

وقد قصد من هذا التمييز بيان الفرق بين الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة، وبين الميتافيزيقا غير المشروعة، فالفلسفة المشروعة هى ناتج "الفهم" الذى نتوصل إليه بأذهاننا لعالمنا هذا أو على الأقل لما يتبدى لنا من هذا العالم. أما الفلسفة غير المشروعة وهى التى انتقدها كانط فهى نتيجة حدوس "العقل" عن عالم "الأشياء فى ذاتها" وهو عالم خارج حدود هذا العالم الطبيعى ولا يقع بأى حال تحت خبرتنا الحسية. ومن ثم فلا يمكن التيقن من صحة تلك "الحدوس" أو "التأملات" أو بالأحرى "الشطحات" التى يقدمها "العقل" بصدده.

(د) حدود الفلسفة المشروعة وكيفيتها:

وإذا ما استبعدنا "الميتافيزيقا غير المشروعة" وركزنا انتباهنا حول "الميتافيزيقا أو الفلسفة المشروعة"، وتساءلنا: كيف نصل إليها وما هى شروطها وحدودها؟! لأجابنا كانط بأن نقطة البدء فى هذه الفلسفة بعد أن يتعهد الفيلسوف بالإلتزام بحدود "عالم الظواهر" ولا يحاول تخطيه إلى ما ورائه، هو أن ندرك حقيقة هامة أكدها فيلسوفنا ويؤمن بها وهى أن "الموضوعات لكى تعرف لنا فلابد أن تدخل فى إطار التصورات والمبادئ

التى تملكها أذهاننا". أى أن معرفتنا بالعالم الخارجى عالم الظواهر لا تتم إلاّ إذا استطعنا أن نلملم شتات الأشياء وأن نفرض عليها النظام والوحدة بفضل ما لدى أذهاننا من تصورات ومبادئ نطلق عليها اسم "المقولات".

إن هـذه الحقيقة السابقة التى يؤمن بها كانط ويطالبنا بالإعتقاد فيها هى علـى حد تعبيره بمثابة ثورة فى تاريخ الفلسفة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية فى تاريخ العلم الطبيعى؛ وذلك لأن الفلاسفة فيما قبله كانوا يرون أن الموضوعات الخارجـية لهـا وجودها المستقل عن أذهاننا التى تعرفها، وأن المعرفة بهذه الموضـوعات إنمـا هى مجرد محاكاة سلبية لها، بينما يرى كانط عكس ذلك تماما حيث يؤكد أن تلك الموضوعات حينما تعرف من قبلنا فإنها لا يكون لها وجودها المستقل، بل تكون موجودة بحسب ما عرفناه منها وعنها.

فالمعرفة الإنسانية ــ فى نظر كانط ــ بمثابة شرط لوجود تلك الأشياء الخارجية، كما أن تلك الأشياء وما يبدو لنا منها هى حدود تلك المعرفة.

وإذا ما أدركنا الأمرين السابقين لأمكننا أن نتساءل عن كيفية الوصول إلـى معرفة يقينية شبيهة بالمعرفة العلمية "بعالم الظواهر" الذى يمثل المجال المتاح أمام ملكة "الفهم" الإنسانية؟!

إن هـذه المعـرفة المشـروعة تـتم بواسطة ملكة "الفهم" التى تفرز المقولات أو المبادئ العقلية التى هى أشبه بالوعاء الذى تنتظم داخله الأشياء الخارجـية المدركة عن طريق الحواس، وبمساعدة ملكة هامة أخرى يطلق علـيها كانط "الحساسية الخالصة" وهى ملكة وسط بين الحواس الخمسة التى نـدرك بواسـطتها الأشياء بطريقة حسية مباشرة وبين ملكة الفهم أو الذهن

الذى يبدع المقولات والمبادئ العقلية التى تنتظم بداخلها إدراكاتنا الحسية عن تلك الأشياء.

إن هــذه الملكــة ملكــة "الحساسية الخالصة" إنما يقتصر دورها على إدراك صــورتا "المكان" و "الزمان". وإذا ما تساءلنا عن السبب الذى جعل كانط يبتدع الحديث عن هذه الملكة وأن ينسب لها هذا الدور الهام فى عملية المعــرفة، لكانت الإجابة أنه أراد أن يبعدنا عن مذهبين اثنين تحدثا من قبل عن طبيعة "المكان" وطبيعة "الزمان" هما المذهب العقلى المتطرف والمذهب الحسى التجريبى؛ فأنصار المذهب العقلى كانوا يعتبرون أن المكان والزمان إنمــا هــى تصورات عقلية مجردة بينما كان أنصار المذهب الحسى يرون أنهمــا أشياء كالأشياء الحسية الموجودة فى الطبيعة. أما كانط فقد رأى أنهما ليســا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة، كما أنهما ليسا أشياء حسية قائمة فى الطبيعة، بل هما صورتان أولانيتان لا همــا بالحســيين الخالصين ولا بالعقليين الخالصين فلهما السمة العقلية حيث أنهمــا "أولانــيان" لهمــا السمة التجريبية لأنهما تتعلقان بإدراك الكيفية التى نعرف بها كل ما فى العالم المحسوس.

إن مــا يريد كانط قوله ببساطة هو أننا بهذه "الحساسية الخالصة" التى هــى أقرب ما تكون إلى نوع من الحدس الحسى أى الحدس المتعلق بالعالم المحسوس وبأشيائه الحسية، ندرك "المكان" و "الزمان" باعتبارهما صورتان أولانيــتان حسيتان ضروريتان للمعرفة الإنسانية؛ "فالمكان" هو صورة أولية لإدراك مواضــع الأشياء وتجاورها، أما "الزمان" فهو صورة أولية لإدراك تعاقب الأشياء الناجمة عن شعورنا أو إحساسنا بأن ظاهرة ما تأتى سابقة أو لاحقة بالنسبة لظاهرة أخرى.

وإذا تم لنا جمع شتات الاحساسات المشتتة المبعثرة، المبهمة الغامضة المضطربة كالألوان والطعوم والأحجام والروائح التى تقدمها لنا حواسنا عن الأشــياء والموضـــوعات الخارجية، ووضعها فى إطار "المكان" و "الزمان" اللـــذان تم فيهما إدراك هذه الاحساسات المبعثرة، لكان بإمكاننا بعد ذلك أن نـــنظم هـــذه المادة المعرفية باستخدام مقولاتنا الذهنية مثل "مقولات الوحدة والكثرة"، ومقولة "العلية أو السببية" وغيرها من المقولات أو المبادئ التى لا يمكن أن تتم معرفة إنسانية يقينية إلا باستخدامها ووضع كل خبراتنا الحسية السابقة حول الظواهر فى إطارها. إن "المقولات" إذن هى الأطر العقلية التى نؤطر كل معارفنا الحسية المحدودة بزمان ومكان معينين فى إطارها.

والحقـــيقة أننا فى نظر كانط لا نستطيع أن نفكر بدون هذه المقولات الـــتى بفضلها ندخل على شتات الاحساسات التي جمعناها بواسطة الحواس نظامـــا ووحدة واتساقا. فالاحساسات مجرد انفعالات نحس بها حينما نتصل بالأشـــياء من خلال الحواس، أما الفكر فلابد أن يكون فاعلا أى لابد له أن يفرض الوحدة والنظام من خلال مقولات الذهن على تلك الإنفعالات، فتصبح معرفتنا بالأشياء معرفة دقيقة، مترابطة الأجزاء منسقة غير متناقضة.

وهذا هو كل ما يطلبه كانط فى "الفلسفة المشروعة"، إنها فلسفة تصب جـــل اهتمامها على تفسير "عالم الظواهر" وفهمه بإستخدام "مقولات" الذهن وفى حدود صورتى "المكان" و "الزمان".

وإذا مـــا فعل الفلاسفة ذلك لأدركوا حقيقة "عالم الظواهر" الذى يدعوه كـــانط "عـــالم الأشياء كما تبدو لنا". وفرق كبير بين "عالم الأشياء فى ذاتها" الذى حذرنا كانط من أن نخوض فيه وأن نبحث عن يقين حوله، وبين "عالم

الأشياء كما تبدو لنا" فهو العالم الذى نبنيه من خلال معرفتنا التى تبدأ بإحساسات مشوشة مبعثرة، نفرض عليها النظام والوحدة من خلال صورتى "المكان" و "الزمان" و "المقولات" الذهنية التى تحول الشتات إلى وحدة، وتحول الفوضى إلى نظام، إنه عالم الظواهر أو عالم التجربة المؤطرة بالأطر العقلية أو عالم التجربة المعقولة إذا ما جاز التعبير.

ولنلاحظ هنا كيف تجمع معرفتنا بهذا العالم بين "الأولانية"و "التأليفية" وهما خاصيتا المعرفة اليقينية العلمية اللتين أحرز من خلال الجمع بينهما العلم تقدمه وانتصاراته. وهكذا يمكن للفلسفة أن تقوم بنفس الدور إذا ما التزم الفلاسفة بالإطار العام لعالم التجربة أو عالم الظواهر المؤطر بصورتى المكان والزمان وبشروط المعرفة التى حددها كانط وهى مزيج من الخبرة الحسية والمقولات العقلية.

(هـ) مسلمات العقل العملى:

إن التمييز الكانطى السابق بين "عالم الأشياء فى ذاتها" و"عالم الأشياء كما تبدو لنا"، وقصر كانط البحث الفلسفى على العالم الثانى دون الأول يثير سؤالا ضروريا هو: هل أصبح محرما على الإنسان أن يبحث فيما وراء هذا العالم، أو بمعنى أخر هل لم يعد من حق الفيلسوف أن يبحث فى العالم الأول "عالم الأشياء فى ذاتها"؟!

لكى يجيبنا كانط على هذا السؤال، ميز بين "العقل النظرى" وبين "العقل العملى" وحدد مهمة العقل النظرى بالحدود التى عرفناها فيما سبق حتى يحد من شطحاته وتخيلاته ومن جرأته على تناول الموضوعات الماورائية (الأشياء فى ذاتها)، أما العقل العملى فقد جعل مهمته التسليم بهذه الموضوعات أى التسليم بوجود الله، وبوجود النفس وبخلودها.

فالإنسان فى نظر كانط لا يمكنه أن يعيش حياته السوية إلا إذا آمن بمجموعة من المبادئ والقيم التى تهديه إلى السلوك الأخلاقى القويم، وهذه الحياة الأخلاقية القويمة إنما تقتضى أن يسلم كلا منا بوجود الله وبوجود النفس وبأن ثمة حياة أخرى بعد هذه الحياة سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب.

ومن ثم فإن كانط نقل هذه الموضوعات من موضوعات للتفكير العقلى النظرى إلى موضوعات ينبغى للإنسان أن يسلم بها تسليما وأن يؤمن بها إيمانا قلبيا، وذلك لسببين، الأول أنه مهما تناقش الفلاسفة حول هذه الموضوعات فلن يصلوا بصددها إلى أى يقين سواء بإثبات وجودها أو بنفيه كما أشرنا من قبل؛ فحجج من يؤمنون بالله وبوجود بالنفس وبتميزها عن الجسم وبخلودها، يرادفها حجج من ينكرون هذا الوجود!

أما السبب الثانى فهو أننا نحتاج فى حياتنا الأخلاقية العملية إلى الإعتقاد فى وجود الله ووجود النفس. ومن ثم فإن علينا أن نؤمن بهذه الحقائق ونسلم بها تسليما يفرضه علينا العقل العملى الذى ندبر به حياتنا العملية والأخلاقية.

رابعاً: وليم جيمس والفعل البراجماتى

(أ) سمات الفلسفة المعاصرة ومكانة البراجماتية:

حدثــت الكثير من التطورات العلمية والفلسفية بعد كانط، وقد تطورت الفلســفة بعده فى اتجاهيها التقليديين، الإتجاه المثالى الذى تأثر ممثليه كثيرا بفلســفة كــانط المثالــية النقدية، والإتجاه التجريبى الذى تأثر ممثليه كثيرا بالــتطورات العلمــية وخاصة فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة، فقد ظهرت نظــرية الــتطور على يد داروين فى منتصف القرن التاسع عشر وتمخض عنها ظهور فلسفات تطورية عديدة، كما ظهرت نظريات فيزيائية كثيرة كان أهمها بالطبع نظريات الكم (الكوانتم) والنظرية النسبية.

وقد أثرت هذه النظريات العلمية أبلغ تأثير على الفلسفات التى ظهرت فــى القــرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث بدا الفلاسفة أكثر تواضعا وأكثر إيمانا بنسبية الحقيقة مثل العلماء، كما بدأوا ينفرون من إقامة الأنساق الفلســفية الشــاملة، فغــدت فلسفاتهم تهتم بالمنهج أكثر من اهتمامها بوضع المذاهــب الشــاملة. ومن ثم فقد تركز اهتمامهم فى معالجة القضايا الجزئية العملــية وإن لــم يفقــدوا فى معالجتهم لهذه القضايا نظرتهم الفلسفية العقلية الشاملة التى تتميز بسعة الأفق و القدرة على استشراف أبعاد المستقبل.

ورغم كثرة التيارات الفلسفية المعاصرة (أى الفلسفات التى ظهرت منذ حوالــى منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن)، إلا أن البراجماتية تعتبر لأســباب عديــدة أهمها جميعا؛ فهى الفلسفة التى عبرت عن واقع المجتمع الأمريكى الجديد وعن نجاح أفراده فى التكيف مع البيئة الجديدة التى انتقلوا

إلـــيها مـــنذ اكتشاف أمريكا ونزولهم إليها ومحاولتهم مواجهة كل الظروف الطبيعـــية والبيئية الصعبة والتغلب عليها وتحويلها إلى أدوات أدت إلى هذا الـــتقدم الهـــائل الذى نشهده حتى الآن. كما أنها ـــ ومن خلال تأثر أعلامها بـــنظرية الـــتطور ـــ مـــن الفلســـفات الديناميكية التى سعت وسعى أتباعها باستمرار إلى التطور والتجدد والنظر دائما إلى المستقبل والبحث عن عوامل النجاح فيه.

(ب) معنى البراجماتية:

ظهر لفظ "البراجماتية" فى الفلسفة أول ما ظهر لدى تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤م) الفيلسوف والعالم الأمريكى وذلك فى مقالة كتبها عام ١٨٧٨ بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة". وقد اشتقها من الكلمة اليونانية Pragma وهى بمعنى "العمل" التى تؤخذ منها كلمة "عملي". وقد أشار بيرس فى هذه المقاله إلى أن "عقائدنا إنما هى فى الواقع قواعد للعمل والأداء" وأننا لكى ننشئ فكرة معينة فكل ما نحتاج إليه إنما هو تحديد أى سلوك و أى فعل تصـــلح لإنـــتاجه. وأننا لكى نتأكد من وضوح أى فكرة علينا أن ننظر فى الآثار والنتائج العملية التى تحققها فى الواقع سواء كانت هذه النتائج مباشرة أو غير مباشرة.

وربمـــا لـــم يكـــن بيرس نفسه يتوقع النجاح الكبير الذى سيلاقيه هذا "المـــبدأ" الجديد الذى عبر عنه فى السطور السابقة؛ فعلى الرغم من أن هذا المبدأ قد ظل مهملاً زهاء عشرين عاماً بعدما كتبه صاحبه، إلا أنه بمجرد أن تنـــبه إليه وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠م) وهو ثانى أعلام البراجماتية وبعثه مـــن مرقده وأخرجه ثانية إلى حيز الوجود وأضاف عليه ونشره على الناس

فـــى مؤلفاته حتى أصبحت "البراجماتية" لفظة تتردد فى الأوساط الثقافية فى كـــل مكان فى العالم، وأصبح مبدأ بيرس وما أدخله عليه جيمس من تطوير وما أضافه عليه جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢م) ثالث أعلام البراجماتية يعبر عن واحدة من أشهر الحركات الفلسفية فى هذا العصر وأكثرها تأثيرا.

(جـ) نظرية الصدق عند البراجماتيين:

فمـــاذا كـــان يقصد بيرس بهذا "المبدأ" السابق وما هو جوهر التجديد الفلسفى الذى قدمه البراجماتيون الثلاثة (بيرس ــ جيمس ــ ديوى)؟

لقـــد قصد بيرس ببساطة أن معيار صدق الفكرة ومدى وضوحها إنما يـــتوقف علـــى ما تحققه فى الواقع العملى من نتائج ملموسة. خذ مثلا فكرة "الكهرباء" فنحن لا نعرف على نحو دقيق ما هى الكهرباء فى حد ذاتها، أى أنـــنا لا نعرف ماهية عقلية محددة للكهرباء، وكل ما نعرفه عنها إنما تحدده الآثـــار العملية المترتبة عليها والتى نلمسها جميعا فى حياتنا اليومية. فإذا ما قام أحدنا بتركيب لمبة فى سلك يسرى فيه التيار الكهربائى لأضاءت وأنارت المكـــان. وإذا ما قام أحدنا بلمس هذا السلك عاريا لصعقه التيار الكهربائى!! وهكذا فنحن نعرف "الكهرباء" من الآثار العملية التى تحدثها وهكذا ينبغى أن يكـــون الحـــال فـــى كل معتقداتنا وأفكارنا، فمن الضرورى أن نقيس مدى وضوح أى فكره وأى معتقد بمدى ما يحقق من نتائج ملموسة. إن صدق هذه الأفكـــار أو المعـــتقدات إنما يتوقف على تحقيق النتائج العملية الملموسة فى حياتنا اليومية.

ولقد اشترك الراجمايتون الثلاثة فى التأكيد على هذا الأصل الأساسى للبراجماتـــية وهـــو الـــذى يمثل المعيار المنطقى للصدق فى فلسفتهم. ولكى

يتضح لنا مدى جدة هذا المعيار وطرافته وأهمية النتائج التى ستترتب عليه ينبغى أن نعلم أن الفلسفة عرفت قبل البراجماتية تيارين أساسين هما كما قلنا سابقا التيار المثالى، والتيار التجريبى، وكان أتباع هذين التيارين رغم اختلافهما حول مصدر المعرفة ماذا يكون: هل هو العقل دون الحواس أم هو الحواس دون العقل؟ ومن المعروف أن العقليين كانوا يقولون أنه العقل، بينما التجريبيون يقولون أنه الحواس. أقول رغم اختلافهما فى ذلك إلا أنهما قد اتفقا على أن مرجع التصديق قائم هناك إما فى العقل عند المثاليين أو الوقائع والأشياء الخارجية عند التجريبيين، أى أن مرجع التصديق يتعلق إما "بما كان" أى بالأفكار العقلية الأولية السابقة على أى تجربة حية عند المثاليين العقليين أو "بما هو كائن" فى الواقع المحسوس عند التجريبيين الحسيين.

أما البراجماتيون فإن ربطهم بين صدق الفكرة وبين النتائج التى تحققها فى حياة الإنسان العملية قد شد الأعناق وجذب الأنظار "مما كان" و "مما هو كائن" إلى "ما سوف يكون"، أى أنهم قد ركزوا على الصدق المستقبلى للفكرة واشترطوا أن يكون معيار الصدق هو النتائج التى تتحقق فى الواقع الملموس. فلم يعد القول أو الإعتقاد حقا فى ذاته — من وجهة نظرهم — بل أصبحت حقيقته مرهونة بما يحقق من منفعة عملية فى حياة الناس سواء كانت منفعة فى مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة.. الخ.

ذلك هو جوهر التجديد الذى أدخله البراجماتيون على نظرية المعرفة فى الفلسفة، إنه الربط بين الأفكار والمعتقدات والنتائج التى تحققها تلك الأفكار فى حياة من يؤمن بها. فالنتائج الناجحة المفيدة التى تتحقق على أرض الواقع تعنى أن هذه الفكرة أو تلك فكرة واضحة وحقيقية وصادقة وما عدا ذلك من أفكار ينبغى التنازل عنها أو العدول عنها والبحث عن أفكار جديدة.

(د) وليم جيمس يوسع مفهوم النفع البراجماتى:

إن المـــنهج البراجماتى السابق إذن إنما هو طريقة ناجحة للفصل فى المـــنازعات الميتافيزيقـــية الـــتى شغلت بال الفلاسفة السابقين وعلى رأسهم كـــانط. فقد وجد البراجماتيون أنه لا توجد طريقة تقضى على تلك الفلسفات الميتافيزيقية التى اقتصرت على الحديث عما وراء هذا العالم الطبيعى أنجح من أن نتساءل: أى نتائج عملية تتحقق من خلال الإعتقاد بأى من الأفكار أو المعتقدات التى تتردد فى هذه الفلسفات؟!

لقد قال جيمس فى كتابه "البراجماتية" إن مشكلات ميتافيزيقية مثل: هل العـــالم واحـــد أم مـــتعدد؟ ــ الإنسان أهو مسير أم مخير؟ ــ أهو مادى أم روحانى؟، لا تعد فى نظر البراجماتى مشكلات تستحق الوقوف عندها؛ لأن أى فكره سنعتقد فيها حول تلك المشكلات قد تحمل فى طياتها الخير بالنسبة للعـــالم كما أن أى منها قد يحمل الشر. إن الطريقة البراجماتية فى مثل هذه المشكلات هى محاولة تفسير كل فكرة بتتبع أو اقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة.

والســؤال الــذى يردده البراجماتى فى هذه الحالة هو: ما الفرق الذى يحدث لأى امرئ ــ من الناحية العملية ــ إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك؟

فـــإذا اكتشـــفنا أنـــه لا يوجد فرق عملى يمكن تتبعه بين الإيمان بهذه الفكرة أو تلك فإن كلا منهما فى هذه الحالة يساوى الأخر ويصبح أى نزاع أو خلاف بسببهما نزاعا أو خلافا عقيما تافها لا جدوى منه.

وبالطبع فإن المنهج البراجماتى لم يوضع فقط للفصل فى المنازعات الميتافيزيقية، فإن كان هذا أمرا هاما لأنه يصرف الناس عن التفكير فى المشكلات الميتافيزيقية الماورائية فيركزون فكرهم فيما يواجهونه من مشكلات فعلية، إلا أن الأهم هو أن هذا المنهج البراجماتى ينظر إلى الفكرة وكأنها مشروع أو خطة عمل؛ فبمجرد أن يطرح العقل فكرته عن أى موضوع يتأمله ينبغى أن تتحول هذه الفكرة إلى مشروع عمل يتم تنفيذه، فإذا نجح هذا المشروع يكون هذا أبلغ دليل على وضوح تلك الفكرة وعلى صدقها وكان على صاحبها التمسك بها والإعتقاد فيها، وان فشل المشروع لأصبحت هذه فكرة غامضة فاشلة وكان على صاحبها الإقلاع عن الإعتقاد فيها والبحث عن أفكار جديدة يمكن أن تترجم لمشاريع عمل جديدة ناجحة وهكذا.

إن الفكرة إذن فى رأى جيمس تكون صادقة بمقدار ما تعمل وبمقدار استمرارها فى العمل بنجاح ويقاس مدى صدقها ونجاحها بما تحققه من عائد مادى مربح، فقد قال جيمس فعلا أن صدق الفكرة يقاس بمدى ما تحققه من قيمة فورية منصرفة Cash Value؛ وقد قصد جيمس من ذلك التأكيد على الدور المؤثر الذى ينبغى أن تلعبه الأفكار والمعتقدات فى حياتنا العملية؛ إن هذه الأفكار أو النظريات ينبغى فى نظره أن تصبح أدوات ووسائل يمكننا بواسطتها أن نتحرك إلى الأمام ونمضى قدما فى حياتنا العملية. إن فكرة ما أو نظرية ما تكون صحيحة بقدر ما تساهم بنجاح فى حل مشكلة معينة، وبقدر ما تساعدنا فى تجاوز هذه المشكلة والتقدم إلى الأمام.

ومن هنا فإن الفكرة عند البراجماتيين أقرب ما تكون إلى الفرض العلمى؛ فالعالم حينما يتعرض لتفسير ظاهرة ما من الظواهر فإنه يفترض أو

يقــترح عدة فروض لتفسيرها ويبدأ بعد ذلك فى اختبار صحة هذه الفروض بوســائله التجريبية المختلفة، فما يفشل من هذه الفروض يستبعده فورا، أما الفرض الذى ينجح فى تفسير هذه الظاهرة بعد اختباره يكون بمثابة القانون العلمــى المفســر للظاهــرة والذى يمكن تعميمه ليصبح القانون المفسر لكل الظواهــر المشــابهة لهــذه الظاهــرة موضوع الدراسة، فكذلك الفكرة عند البراجماتيين، فهى لا تكون صحيحة إلا بعد اختبارها فى الواقع العملى فإن نجحت تمسكنا بها وعممناها فى مختلف المجالات التى تصلح للتطبيق فيها، وان فشــلت فمن الضرورى أن نتنازل عنها ونبحث عن غيرها وبهذا تفتح البراجماتية المجال أمام الأفكار الجديدة بإستمرار لتشبع نهم الإنسان لإرتياد الأفاق الجديدة، ولتحثه على حب المغامرة والإكتشاف والإبداع.

وقــد يتساءل أحدنا هنا قائلا: أليس معنى كل ما قلناه عن المنهج الــبراجماتى حــتى الأن أنه منهج لا يقبل إلا الأفكار التى تحقق نتائج ناجحة ومربحة ونافعة؟! أليس معنى ذلك أنه منهج ينكر الإعتقاد بالقيم الأخلاقية والدينية؟!

لقد شغل هذا التساؤل البراجماتيون الثلاثة، وقد اختلفوا حوله؛ فبينما كــان بيرس وديوى أميل إلى قصر تطبيق المنهج البراجماتى فى المجال العلمــى والعملى دون الحاجة إلى الخوض فى التساؤل عن مدى الإنتفاع بــه فــى المجال الأخلاقى أو المجال الدينى، نجد أن جيمس قد وسع من مــيدان تطبيق هذا المنهج ليشمل المجالات الأخلاقية والدينية، فتميز عن زميلــيه بإيمانـــه الدينى الذى جعله يقيم البرهان على أن الإعتقاد فى الله اعــتقاد يقــره المــنهج البراجماتى؛ حيث أن الاعتقاد فى الله يحقق لدى المؤمن قدرا عظيما من الراحة والسكينة والطمأنينة ومن ثم التفاؤل بشأن

المستقبل، بينما نجد أن هذه الراحة والطمأنينة والسكينة والتفاؤل مفقودة لدى غير المؤمن. وهذا الآثر العملى الذى يحدثه الإيمان لدى المؤمن أبلغ دليل على صدق الأفكار الإيمانية.

كل ما هنالك أننا يمكن عند جيمس أن نميز بين الفكرة التى تحقق الآثار العملية المباشرة أى تحقق المنفعة المادية الملموسة مباشرة، وبين الفكرة التى تحقق نفس الآثار العملية ولكن بطريقة غير مباشرة، والإيمان بالله من هذه الأفكار التى تحقق أثارها العملية الملموسة بطريقة غير مباشرة.

لقد تمكن جيمس بهذه الطريقة أن يوسع من مفهوم البراجماتية بتأكيده على أنها رغم إخلاصها للوقائع وللآثار العملية المباشرة التى تحدثها الأفكار، إلا أنه لا يوجد لديها أى اعتراض ضد الإيمان بأفكار مجردة ما دامت هذه الأفكار تنقلنا بطريقة غير مباشرة إلى عالم الواقع المادى وتحقق لنا النفع المطلوب في حياتنا العملية.

(هـ) مناقشة ونقد "المنهج البراجماتى":

لقد حققت البراجماتية مع جيمس وديوى شهرة واسعة ولم تعد مجرد فلسفة أمريكية تعبر عن الواقع الأمريكى بسماته الفريدة التى أبرزها التعددية فى كل شئ، وإطلاق حريات الأفراد السياسية والإقتصادية والإجتماعية إلى أبعد الحدود، نقول أنها تجاوزت أمريكا وانتقلت إلى أوربا و بقية أجزاء العالم وأصبحت مع نهاية القرن العشرين أشهر الفلسفات وأكثرها تأثيرا فى العالم المعاصر؛ فقد أصبحت النغمة السائدة لدى الجميع الأن هى التساؤل عما سيعود عليه من فائدة؟! أى أن الجميع أصبح يقيس صحة أى فكرة بما يترتب عليها من نتائج نافعة ستعود عليه!

وربمـــا يكون الأمر الذى غاب عن البراجماتيين وعن من تأثروا بهم فى هذا العصر هو: أنه إذا سلمنا معهم بأن "الحقيقى" نافع على نحو ما، فإنه مـــن المســـتحيل التسليم بأن "المنفعة" هى الأساس فى تعريفنا للحقيقة؛ لأن "الحقيقى" يكون "نافعا" لأنه "حقيقى" وليس العكس.

لقد تناسىْ الجميع أن أول ما نحتاج اليه عندما نبحث عن الحقيقة هو،ألا نكون براجماتيين (أى ألا نكون باحثين عما ينفعنا). وحينما نصل إلى الحقيقة بصـــرف النظر عن المنفعة، يمكننا بعد ذلك التساؤل عن كيفية الإستفادة منها فـــى الواقع العملى. ولا شك أن كل "حقيقى" نافع على نحو ما كما قلنا، ولكنه نافع لأنه حقيقى وليس حقيقيا لأنه نافع كما يقول البراجماتيون.

أما بالنسبة لتطبيق المنهج البراجماتى على المعتقدات الدينية فهو سلاح ذو حدين؛ حيث أن جيمس حينما سلم بوجود الله وبالإيمان به فإنه سلم بذلك لأنـــه وجد أن تلك حقيقة نافعة لها آثارها العملية الناجحة فى حياة المؤمنين، وهـــذا أمـــر قـــد ينخدع به المؤمنون بالله ويقدرون المنهج البراجماتى على أساســـه بيـــنما يتضح الجانب السلبى حينما نكتشف أن البراجماتية بهذا إنما تساوى بين كل العقائد الدينية سواء كانت ديانات سماوية أو كانت من البدع والـــنحل المزيفة؛ فإذا كان معيار التسليم بصحة عقيدة ما هو ما يعود على المؤمـــن بها من منفعة وما تسببه لديه من راحة واطمئنان وتفاؤل، فإن أية عقـــيدة فـــى نظر المؤمن بها ــ مهما تكن أسباب إنكارنا لها قوية ــ تعتبر حقيقية على اعتبار أنها نافعة ومفيدة!

وعلى ذلك فإنه ينبغى أن ندرك أننا لا نسلم بالحقائق سواء كانت دينية أو غير دينية لمجرد أنها نافعة، بل لأنها فى ذاتها حقيقية بصرف النظر عن النتائج العملية النافعة التى تحققها.

أهم المصادر والمراجع
للفصل الرابع

– اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع، ترجمة د. جورج طرابيشي – دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢م.

– يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٧م.

– هنرى توماس ورانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

– د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.

– د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٤م.

– د. عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٦٩م.

– د. محمود فهمى زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

– د. محمد مهران: مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م.

– د. عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.

- Bacon (1.): Novum Organum, in "great Books of The Western World", ed. R. M. Huschins, Vol. 30, the University of Chicago 1952.

- ديكـــارت: الـــتأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٧٤م.

- ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.

- كـــانط: تأســـيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ومراجعة د. عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥م.

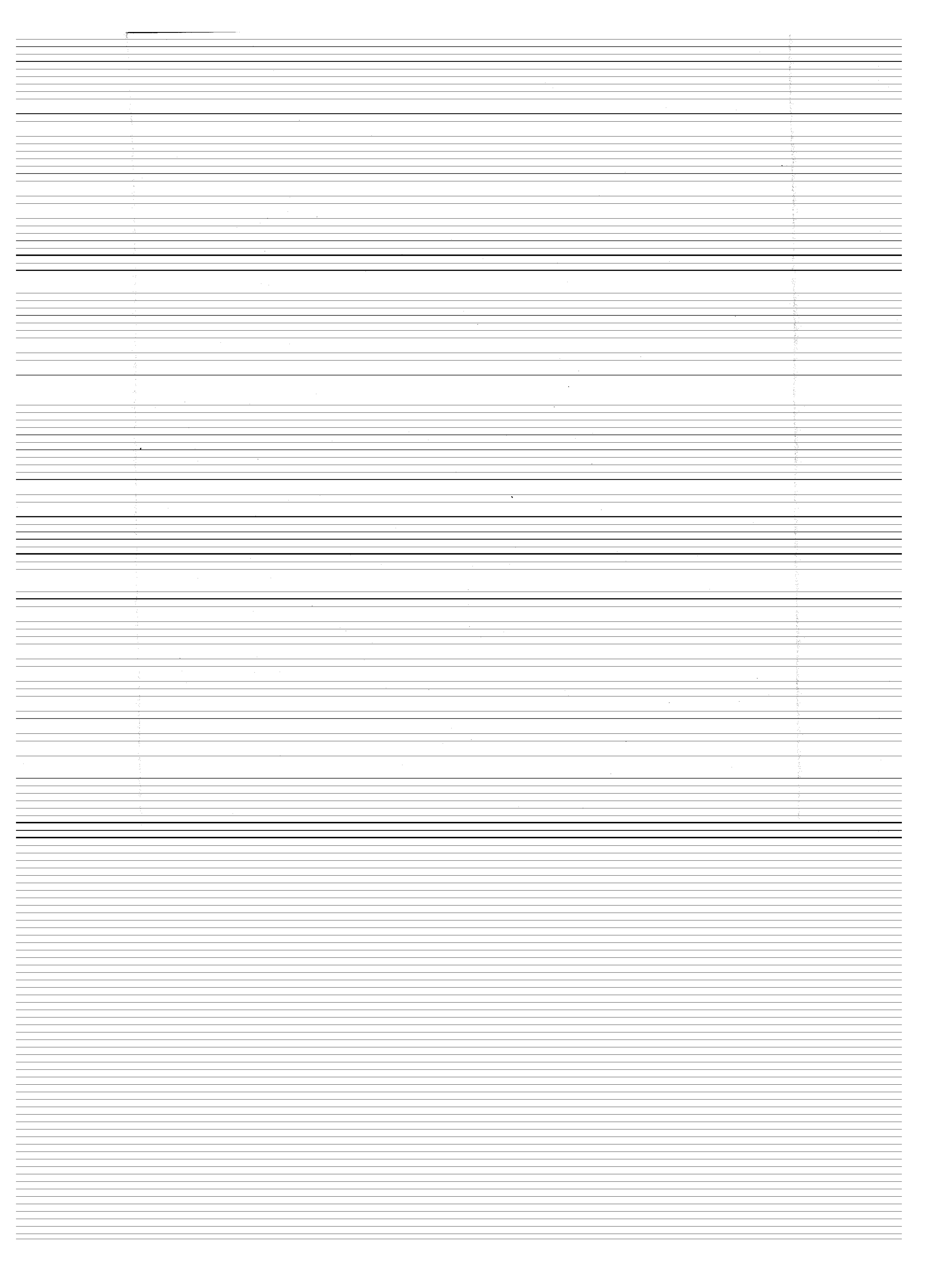
- كـــانط: مقدمـــة لكـــل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة د. نازلى إســـماعيل حسين ومراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.

- ولـــيم جيمس: البراجماتية، ترجمة د. محمد على العريان، تقديم د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م.



الفكر العربى المعاصر وبعض مشكلاته

أولاً : الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربى المعاصر.
ثانياً : مشكلة الأصالة والمعاصرة.
ثالثاً : مشكلة الحرية والمسئولية.
رابعاً : مشكلة العلم والتكنولوجيا.
خامساً : مشكلة العولمة والهوية الثقافية.



الفكر العربى المعاصر وبعض مشاكلاته

أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربى المعاصر

(أ) التقدم الفكرى يقود التقدم السياسى والإجتماعى فى أوربا:

لقد شهد الغرب منذ عصر النهضة ومطلع العصر الحديث تطورات متلاحقة ليس على الصعيد الفلسفى فقط، بل على كافة الأصعدة وفى مختلف الإتجاهات؛ فبالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه من تقدم فى المجالين العلمى والفلسفى نجد التقدم الذى واكبهما فى المجالين السياسى والإقتصادى والذى قاده أيضا ودعا إليه فلاسفة من أمثال جون لوك الذى أسس فى فلسفته السياسية نظرية الليبرالية الديمقراطية ودعا فيها إلى عقد إجتماعى يتساوى فى إطاره الجميع فى الحقوق والواجبات ويحصل الفرد بمقتضاه على كافة صور الحرية وعلى رأسها حريته السياسية فى اختيار الحاكم وحريته الإقتصادية التى جوهرها إطلاق حقه فى الملكية الخاصة بلا حدود طالما أنه يعمل ويجتهد.

وقد تأثر بلوك وشاركه فى الدعوة إلى إطلاق حريات الأفراد فى نظام سياسى ديمقراطى يتساوى فيه الجميع أمام القانون، فلاسفة التنوير الكبار من أمثال فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو الذين قادوا ــ رغم بعض الإختلافات الطفيفة فى الرأى فيما بينهم ــ ثورة فكرية دعت إلى تغيير

الأوضاع القائمة فى أوربا عبر انتقادهم الشديد لهذه الأوضاع ودعوتهم إلى المبادئ الثلاثة الشهيرة (الإخاء ـ المساواة ـ الحرية).

وقد كانت الثورة الفرنسية ومن بعدها الثورة الأمريكية من النتائج المباشرة لهذه الموجة الفكرية العارمة المطالبة بالتغيير. وقد نقلت هاتان الثورتان ـ رغم ما شابهما من تجاوزات كثيرة تتعلق بحقوق الإنسان ـ الإنسان الأوروبى والأمريكى من عصر ساد فيه الإستبداد السياسى والظلم الإجتماعى والكبت الإقتصادى إلى عصر أطلقت فيه كل الحريات. ومن ثم انطلق الإنسان الغربى يحقق الإنتصار تلو الإنتصار فى مختلف ميادين الحياة مستخدما فى ذلك الفكر الجديد و الأدوات التكنولوجية المتطورة التى جعلته يستنفد كل الإمكانات المتاحة فى أوربا ويحلم بالسيطرة على بقية العالم.

(ب) الحركة الاستعمارية وصدمة العرب والمسلمين بالتقدم الغربى:

وحينما ظهرت الحركات الإستعمارية التى خرجت بالأوربيين من مجال الصراع الداخلى فيما بينهم حول الموارد المتاحة والتنافس من أجل السيطرة والقيادة، إلى مجال الصراع الخارجى أى إلى غزو البلاد الأخرى خاصة فى إفريقيا وآسيا والسيطرة على موارد تلك الشعوب التى غلبت على أمرها وخضعت لهذه الموجة الإستعمارية التى جاءت حاملة معها أخر مظاهر ما وصل إليه الغربيون من تقدم فى مختلف المجالات العسكرية والعلمية ـ التكنولوجية، فضلا عن مظاهر التقدم السياسى والإجتماعى والإقتصادى.... الخ. وبالطبع فقد كانت صدمة الشعوب المُستعمَرة كبيرة نتيجة ما شهدته من فروق بين التقدم الذى وجدوه لدى المستعِمر والتخلف الذى وجدوا أنفسهم فيه!

وإذا كانـــت هذه الصدمة الحضارية قد تفاوت مداها فى التأثير على شعوب الدول المُستعمَرة فى مختلف بقاع آسيا وأفريقيا، فقد كانت أشد أثرا علـــى الـــبلاد العربية والإسلامية التى أصيبت شعوبها بهزة عنيفة زلزلت الأرض تحت أقدامها وأفقدت مفكريها الوعى للحظات، بل لسنوات. وكان وراء هذه الهزة العنيفة أسباب عديدة منها؛ أن الإنسان العربى والمسلم كان لا يـــزال يتصور أنه صاحب أعظم دين وأعظم تراث علمي وثقافي، فهذا الديـــن وذلـــك التراث الحضارى العظيم كان لا يزال حيا فى عقول الناس وفى قلوبهم.

ومن جانب أخر، لم يكن الإنسان العربى والمسلم يتصور أن الغربيين قـــد حققوا كل هذا التقدم فى مختلف المجالات فى هذا الوقت القصير نسبيا، ذلك التقدم الذى مكنهم من القضاء على قوة الإمبراطورية العثمانية وتفتيتها واقتسام أملاكها فى نفس الوقت الذى استثمروا فيه كل إمكانياتهم ومواردهم الماديـــة الضـــخمة، وحققوا فيه ذلك التقدم الباهر فى ميادين الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية.

(جـ) تساؤلات تفرض نفسها على العقل العربى:

لقـــد كانـــت هزة عنيفة صدمت الوعى عند الإنسان العربى والمسلم وجعلـــته يتساءل عن سر هذا التقدم الهائل الذى حققه الغربيون وأسبابه من جانب، وعن سر التأخر والجمود الذى أصاب العرب والمسلمون وأسبابه من جانب أخر؟؟!

وعـــبر هـــذه التســـاؤلات التى عبرت عن صدمة الإنسان العربى والمســـلم إزاء الهوة العميقة التى تفصله عن الحضارة الغربية المعاصرة

نشأت المشكلات التى شغلت فكرنا العربى المعاصر ولا تزال تبحث عن حلـــول ناجحـــة مـــن قبـــيل مشـــكلة الأصالة والمعاصرة ومشكلة العلم والتكنولوجـــيا وموقفـــنا منهما ومشكلة الحرية بأبعادها المختلفة ومشكلة الهوية الثقافية فى عصر العولمة. وفي الصفحات القادمة نلقى المزيد من الضوء حول هذه المشكلات.

ثانياً: مشكلة الأصالة والمعاصرة

تمهيد:

إن حياتنا الفكرية منذ أوائل القرن الماضى قد تأثرت تأثرا بعيد المدى بلاشك بهذا اللقاء أو بالأحرى الصراع الفكرى بيننا وبين الحضارة الغربية، وأصبح أحد هموم الإنسان العربى منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث هو كيف يمكن الموائمة أو التوفيق بين تلك العلوم الحديثة وذلك التقدم الهائل الذى أنتجه الغربيون وبين تراثه الفكرى الذى يكن له كل التقدير والإحترام ويعتبره جوهر شخصيته وحصنه الحصين الذى يحتمى به؟!

(أ) النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضارى مع الغرب:

ولقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية فوجدوا أنفسهم فى صراع فكرى عصف بهم فانقسموا إلى ثلاث فرق، كل فريق يتخذ موقفا مختلفا عن الفريقين الآخرين؛ فأول هذه الفرق أثر أن يتحصن فى التراث ويحتمى به ويتخذ منه سلاحا أيدلوجيا يواجه به التحدى الغربى ممثلا فى علومه وفلسفاته المتقدمة.

أما ثانى هذه الفرق فقد رأى نقيض ما رآه أنصار الموقف السابق، حيث وجد هذا الفريق أن الأفضل أن ننفصل عن تراثنا الفكرى الماضى وأن ننشغل فقط بحضارة عصرنا وبخبراته العلمية، فنقبل على هضم هذا الفكر الجديد ونعرف أدواته ومناهجه ونظرياته فنكون بذلك مشاركين فى حضارة عصرنا غير عابئين بما كان فى ماضينا الفكرى لأن الماضى مضى وانتهى ولم يعد صالحا لنواجه به ما فى العصر الحالى من تقدم علمى وتقنى وفكرى فى مختلف المجالات.

أمـــا الفريق الثالث فقد توسط بين الفريقين السابقين وحد من مغالاتهما معـــا ورفض تطرفهما حيث وجد هذا الفريق أن الفريقين السابقين قد اختارا الموقـــف الأســـهل؟ فما أيسر أن نعبر عصور التاريخ وأن نعود إلى الوراء وأن نعيد إحياء الماضى بحذافيره ونقلد ما كان فيه فنصبح نسخا مكررة مما كـــان فـــى ذلك الزمان البعيد، وما أيسر أن نتخذ موقف الفريق الثانى فنعبر الـــبحر الأبيض المتوسط ونتجه إلى أوربا ونتعلم إحدى لغاتها الهامة وننهل مـــن علوم الأوربيين ونقلدهم فى عاداتهم الإجتماعية وفى أزيائهم وحفلاتهم فنكون نسخا مكررة مما هو كائن فى أوربا المعاصرة!

لقـــد وجد الفريق الثالث أنه سواء رحلنا إلى الماضى ونهلنا من معينه أو سافرنا إلى أوربا وأمريكا وقلدنا ما فيهما من مظاهر حضارية جديدة، فإن هـــذا لـــن يصنع لنا ثقافة أو فكر عربى معاصر، لأنه إذا كان الفريق الأول عربـــيا يـــتجه بـــنا إلـــى الوراء لإحياء كل ما هو عربى أصيل فهو ليس بالمعاصـــر الـــذى يجعلنا جزءاً من العالم المعاصر نشارك فيه كما يشارك غيرنا، فإن الفريق الثانى يعد معاصرا وليس عربيا لأنه طالب بأن نأخذ كل ما فى حضارة الغرب المعاصر دون أن نجهد أنفسنا فى الموازنة بين تراثنا القديم وبين حضارة العصر.

إن الفـــريق الثالث يرى أن طريقنا إلى صياغة فلسفة عربية معاصرة يكمـــن فـــى محاولـــة صياغة ثقافة عربية معاصرة فيها علم الغرب وتقدمه التقـــنى وفـــيها قيم التراث العربى فى آن واحد بحيث يشتبك هذا وذاك فى وحدة عضوية واحدة لاصراع بين عناصرها أو أجزائها.

(ب) فرق ثلاثة وحلول ثلاثة متصارعة:

وبالطبع فإن هذه الفرق الثلاثة التى انشعب إليها أبناء الأمة العربية والإسلامية قد بحثت عن المخرج من أزمتنا الراهنة، وحاول كل فريق أن يقدم ما استطاع من أدلة على صحة موقفه.

(١) الموقف السلفى والعودة إلى التراث الحضارى للمسلمين:

أما الفريق الأول الذى يقف فيه "السلفيون" أو أنصار العودة إلى التراث فقد أكدوا على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا العربية الإسلامية التى رأوا أن فيها كل عناصر الأصالة والقوة وبها الحض على العلم والعقل وهما الأساس الذى بنت عليه الحضارة الغربية الحديثة نفسها، ومن ثم فنحن لسنا بحاجة إلى الإرتماء فى أحضان الحضارة الغربية بقدر ما نحن بحاجة إلى العودة إلى حضارتنا الإسلامية وقيمها الأصلية لنجلو جوهرها ونعيدها حية فى نفوسنا وعقولنا فنحيا بها ونعيش عصرنا من خلالها.

إن الحفاظ على جوهر الشخصية العربية الإسلامية هو سلاحنا فى مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة فى نظر دعاة العودة إلى التراث وخاصة تراث السلف الصالح من الرعيل الأول فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين. وعلى الرغم من الإتجاهات المتعددة التى ينشعب إليها أنصار هذا الموقف باعتبار أن منهم المتشدد الرافض لكل المظاهر الحضارية الغربية المعاصرة ومؤسساتها وفكرها وثقافتها وعلومها، ومنهم السلفى المعتدل الذى يقبل من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، نقول أنه على الرغم من هذه

الإتجاهات المختلفة التى تتفاوت بين الرفض التام لكل ما هو غربى وبين قبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية، إلا أن الجميع متفقون على أن تمسكنا بتراثنا الحضارى الذى جوهره الدين الإسلامى وقيمه الثابتة فى العدل والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح فى كل ميادين العلم والحياة هو طريقنا الصحيح فى مواجهة قيم الحضارة الغربية والتفوق عليها.

(٢) العصرانيون والدعوة إلى تبنى نموذج الحضارة الغربية:

أما الفريق الثانى الذى يقف فيه "العصرانيون" أو أنصار المعاصرة فيرون أن مدخلنا إلى حضارة العصر هو حضارة العصر نفسها، فمن الضرورى فى نظرهم تبنى النموذج الغربى المعاصر بوصفة النموذج السائد فى العصر كله، النموذج الذى يفرض نفسه كضرورة تاريخية لحضارة الإنسان المعاصر. وأنصار هذا الموقف يرون أنه ليس أمامنا أى خيار، فلابد أن نقبل هذا النموذج الغربى ونتعامل معه بمنطقه وعلومه وتقنياته حتى نكون معاصرين ومشاركين للأمم المتقدمة فى صنع حضارة العصر.

والحق أن هذا النموذج الحضارى الغربى قد فرض نفسه على أمتنا العربية كما أشرنا فيما سبق منذ عصر التوسع الإستعمارى الأوربى بوسائل عديدة وحاسمة فى القرن الماضى. ولقد تم فرض هذا النموذج على أنه "النموذج العالمى" للحضارة؛ فالحضارة الجديدة تقوم على عدة مقومات لم تكن موجودة فى النماذج الحضارية السابقة. ومن هذه المقومات؛ التنظيم العقلانى الدقيق لشئون السياسة والإقتصاد فى الدولة، واعتماد العلم والصناعة كأساسين للتقدم التقنى وتسخيرهما لصنع حياة الرفاهية المادية للإنسان المعاصر، والدعوة إلى قيم إجتماعية وسياسية وأخلاقية جديدة مثل

الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة كحقوق ينبغى أن يتمتع بها كل فرد وينبغى على الحكومات والدول الحفاظ عليها ورعايتها.

نجح الغربيون فى فرض هذه المقومات علينا بوسائل عديدة منها المشروع ومنها غير المشروع بدأت بالحركات الإستعمارية واستمرت بعد الجلاء والتحرير بوسائل أخرى مثل التبادل التجارى غير المتكافئ الذى يحكم الغربيون من خلاله العالم عبر الهيمنة الإقتصادية التى تتيح التدخل فى الشئون الداخلية، ومثل الهيمنة الثقافية عبر المراكز الثقافية والبحثية التى أنشأتها فى مختلف البلدان العربية وعبر البعثات التى ربطت حركة التقدم العلمى فى البلدان المتخلفة بعجلة التقدم العلمى والتقنى بالغرب. ولقد تم عبر ذلك غرس النموذج الغربى للثقافة وللسياسة والإقتصاد وغير ذلك من المظاهر الحضارية الأخرى فى بلداننا العربية. ومن ثم فلم يعد أمامنا اختيار لرفض هذا النموذج الحضارى لأنه وكما يقول أنصار العصرانية قد أصبح واقعا نعيشه وعلينا تطويره ومجاراة نموذجه الأصلى فى البلدان المتقدمة.

(٣) التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة:

أما الفريق الثالث الذى يقف فيه "التوفيقيون" من أنصار ضرورة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، فيرون أنه بالإمكان أن يلتقى الطرفان المتنازعان عند نقطة أولية هى أنه لا تعارض بين أن نكون معاصرين بمعنى أن نأخذ من الغربيين المعاصرين كل عناصر القوة والتقدم فى المجالات المختلفة ونستنبتها فى بيئتنا العربية خاصة وأن تراثنا العربى الإسلامى ليس فيه ما يعارض التقدم العلمى والتقنى الذى هو جوهر الحضارة الغربية المعاصرة وقائد مسيرتها فى التقدم والارتقاء.

ويرى أنصار هذا الرأى وعلى رأسهم د. زكى نجيب محمود الذى يعد أبرز ممثلى هذا الموقف منذ كتابه "تجديد الفكر العربى" أنه إذا كان الإشكال الفلسفى الذى واجه أسلافنا من العرب ــ المسلمين الأقدمين هو كيف يوفقون بيــن أحكام الشريعة ومنطق العقل، فإن الإشكال الفلسفى الجديد أمامنا اليوم هو كيف نوفق بين التقدم العلمى وبين إنسانية الإنسان؟

وهم يرون أن هذا الإشكال الفلسفى الجديد لا يواجه العرب وحدهم بل يواجه صانعو الحضارة الغربية أنفسهم، فلقد فشل الغربيون وهم صانعو العلم الحــديث فـــى إقامة اللقاء الأمثل بين العلم وتقدمه، وبين "الإنسان" ومطالبه الروحية؛ ففى الوقت الذى تمكنوا فيه من تحقيق أعلى درجات التقدم العلمى بتقنـــيات جديـــدة ومبتكره، كادت هذه التقنيات نفسها أن تقضى على إنسانية الإنســـان وتجعله مجرد عبد لمال يكسبه أو علم يحصله أو شهوة يبحث عن إرضائها دون أن تترك له فسحة من الوقت ليتأمل فيها نفسه وحياته وعلاقته بالآخريــن وبـــالكون الـــذى يعيش فيه، ودون أن تترك له فرصة للإيمان بمعتقدات دينية سليمة وبقيم أخلاقية سامية.

(جـ) التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة:

وإذا كان هذا الإشكال الفلسفى الجديد قد وقف أمامه الغرب عاجزا أو يكـــاد يكـــون كذلك، فإن بإمكان أبناء الحضارة الإسلامية أن يقدموا فلسفتهم العربـــية الإسلامية المستوحاة من العقيدة الإسلامية والمغروسة فى نفس كل عـــربى مسلم، والتى تقوم على الإعتقاد فى مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شـــطرين متمايزين لاوجه للمساواة بينهما، مثل ثنائية الخالق والمخلوق (الله ــ العالم والإنسان)، ثنائية الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلى والحادث.

إن هـذه الفلسـفة العربية ـ الإسلامية يمكن أن تواجه ذلك الإشكال المعاصـر وتقـدم حلولا له تستند على هذه الثنائية التى نعتقد فيها وتجرى مجـرى الـدم فى عروقنا وتتغلل فى أعماق عقولنا وضمائرنا، وهى نفس الثنائـية التى يمكن أن نتجاوز بها إشكال الأصالة والمعاصرة الذى يواجهنا حينما نواجه ذلك النموذج الحضارى الغربى؛ حيث أن هذا الإشكال سيصبح فـى هذه الحالة بغير مضمون، فإن كنا نواجه حضارة الغرب المتقدمة وسر تقدمهـا الـتقدم العلمـى التقنى، وإتاحة الحرية الكاملة أمام العقل الإنسانى للإبـداع والإبـتكار فى كل المجالات فإن حضارتنا العربية الإسلامية وهى تراثـنا الذى نؤمن به ونستند إليه فى تحديد هويتنا وشخصيتنا المستقلة، لا تعـارض مـثل هـذا التقدم كما لا تقف عائقا أمام حرية العقل فى الإبداع والإبـتكار بـل على العكس فإنها كانت الأسبق فى الدعوة إلى كل ذلك من خـلال "القـرآن الكـريم" و "السنة النبوية"، فقد كانا الدعامة الأساسية التى وجهـت أسلافنا فى كل ما أبدعوه من فلسفات وعلوم وآداب وفنون قوامها إقامة التوازن بين مطالب الروح ومطالب البدن.

ومن ثم فإن المشاركة فى حضارة العصر لا يقف تراثنا الدينى عائقاً أمامها، بل يحضنا عليه حضا ويدفعنا إليه دفعا كما أن فى "تراثنا" ما يمكن أن يكـون هـو الأساس فى مشاركتنا الإيجابية فى حضارة "العصر" وهذا الأسـاس الذى يمكن أن نشارك من خلاله فى فلسفة العصر وحضارته هو نفـس المبدأ الذى قامت عليه ودعت إليه حضارتنا الإسلامية الأولى وهو مبدأ التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتحقيق ومطالب البدن؛ فالعلم الذى يصنعه الإنسان ليحقق من خلاله مطالبه المادية لا ينبغى ــ كما يحدث فى

الغـــرب الآن ــ أن يـــتحكم فى الإنسان ويحد من قدراته ويحوله إلى عبد لشـــهواته أو لجمـــع الأموال وكسب الثروة أو غير ذلك من مظاهر القوة المادية، بل ينبغى ترشيد التقدم العلمى ليخدم الإنسانية دون أن يهدم الإنسان ويدمر بيئته الطبيعية، وهذا لا يتأتى إلا إذا أعيد الاهتمام بمطالب الإنسان الروحـــية التى قوامها العقيدة الدينية الإيمانية من جانب والتمسك بالمبادئ الأخلاقية السامية من جانب أخر وهما جانبان متلازمان فإن توفر أحدهما توفـــر الأخــــرَ بالضرورة، فلا إيمان لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق لمن لا إيمان لديه.

أهم المصادر والمراجع
(لمشكلة الأصالة والمعاصرة)

- د. زكـي نجيـب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة السابعة ١٩٨٢م.
- د. زكـي نجيـب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٧م.
- د. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- د. زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٧م.
- د. زكـي نجيـب محمـود: ثقافتـنا في مواجهة العصر، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، بدون تاريخ.
- د. محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ــ قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، دار الفارابى، بيروت، بدون تاريخ.
- د. محمـد عـابد الجابـرى: اشكاليات الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.
- د. محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٢م.
- د. يحـيى هويـدى: نحو الواقع ــ مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦م.
- د. حسـن حـنفي: التراث والتجديد ــ موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠م.

- د. حسن حنفي: قضايا معاصرة ــ الجزء الأول ــ في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٦م.

- أعمال ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)"، بحـوث ومناقشـات الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م.

- د. محمـد عمـارة: الإسلام والعروبة، صدر ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.

- أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، طبعة القاهرة ١٩٧٨م.

- جمـال الديـن الأفغـاني: الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

- محمد عبده: الأعمال الكاملة، طبعة بيروت ــ لبنان، ١٩٧٢م.

ثالثاً: مشكلة الحرية والمسئولية

تمهيد:

الحرية، تلك الكلمة البراقة التى تخفق لها القلوب، وتحار أمامها أعتى العقول. إنها كلمة تمثل إحدى حقائق الوجود الإنسانى الذى ميزه الله عن كل الموجودات الأخرى بأنه الوحيد الذى يشعر بأنه حر؛ ورغم شعور الإنسان بأنه كائن حر إلا أنه لم يكف دوما عن التساؤل عن معنى هذه الحرية وعن حدودها وهو فى هذه التساؤلات إنما يحاول فهم ذاته وفهم ما حوله من كائنات وعلاقته بها بالإضافة إلى علاقته بغيره من البشر؛ ففهم الذات وعلاقتها بالآخر سواء كان بشرا أم موجودا طبيعيا آخر إنما يمثل حدا من حدود هذه الحرية ولعلنا نتساءل الآن كيف ذلك؟! وللإجابة على تساؤلنا هذا وعلى غيره من التساؤلات ينبغى أن نعرف أولا ماذا تعنى الحرية؟!

(أ) معنى الحرية:

إن الحرية فى معناها الإشتقاقى تعنى انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لا يتحكم فى حركته أحد، وقد اصطلح الفلاسفة على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية أى بعد تفكير وتدبر مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده.

وفى هذا الإطار يمكن التمييز بين نوعين للحرية؛ حرية الاختيار وحرية الفعل؛ أما حرية الاختيار فهى ما يتعلق بملكة الاختيار الإرادى عند الإنسان، فإن كل سلوك يسلكه الإنسان غالبا ما يسبقه اختيار بين بدائل وحينما يفكر الإنسان ويتدبر ويختار بين هذه البدائل فهو هنا يحيا الحرية على مستوى الفكر والإرادة.

أمــا حيــنما يبدأ فى ممارسة الفعل الذى اختاره وبدون الخضوع لأى ضغوط خارجية فهو قد انتقل من ممارسة حرية الاختيار إلى ممارسة حرية الفعــل؛ فحرية الفعل اذن تبدو فى القدرة على الإقدام وعلى الفعل مع انعدام القسر الخارجى أى مع عدم وجود أى ضغوط خارجية.

(ب) الحرية والشعور:

إن الحــرية بالمعنى السابق إنما تبدأ من شعورنا بأننا أحرار، فالحرية إنمــا تــبدأ واقعــيا حينما نشعر بها فيكون فعلنا الحر فعلا تلقائيا يعبر عن شخصــيتنا المستقلة أى أن هذا الفعل يكون منبعثا من أعماق ذاتنا وبدون أن نتأثر فى هذا السلوك بالآخرين أو بدون أن نخشى عقاب أى سلطة خارجية. فالحرية إذن هى العلاقة المميزة للشخصية الإنسانية، لأن الفرد لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته هو.

والحقيقة أن كل الإنجازات الفردية المبدعة للإنسان لا يمكن أن تكون إلا نتيجة لهذا الشعور المستمر بالقدرة على المبادأة بالفعل، أى نتيجة للحرية التى يشعر بها كل منا حينما يقدم على فعل معين.

إن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ من حيث تنتهى الحياة الغريزية الحيوانــية، أى من حيث يبدأ شعور الإنسان بذاته وبأنه قادر على الاختيار وقــادر على الفعل الحر. ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إذا كانــت كل تصرفاته نتيجة انفعالاته أو بمثابة ردود أفعال غير إرادية؛ إذ أن حــياة الإنسان الحقة إنما تبدأ من قدرته على التحرر من تلك التصرفات الإنفعالية اللاإرادية.

وطالما أنك تشعر بذاتك وبأنك حر فى اختيار الفعل، فإنك تعى معنى الحرية لأنك تشعر بها وتمارس الفعل المطابق للشعور.

ولعلــك تتساءل الآن: هل أفهم من هذا أن شعورى بأننى حر وقدرتى علـــى الفعـــل الحر لا يرتبطان بأى ضرورة خارجية أو بأى مسئولية تجاه المجـــتمع والآخرين؟! وهنا تكون الإجابة القاطعة: لا، فإن الحرية الإنسانية فـــى واقـــع الأمـــر ليست مطلقة، بل إنها لا تفهم إلا بالنسبة إلى وجود هذه "الضرورة" وتلك "المسئولية".

(جـ) الحرية والضرورة:

إن الحـــرية لهـــا حـــدود وهذه الحدود هى بمثابة الشروط الضرورية لوجودها. وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة؛ فهنالك الضرورة الجسمية، والضرورة الطبيعية، والضرورة التى تمثلها المبادئ العقلية، وهذه الضـــرورات كلها عقبات لابد لإرادتنا أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية. إن النشاط الإنسانى بشكل عام لا يمكـــن أن يـــتحقق إلا فى عالم محدود، وعلى الإنسان دائما أن يغالب هذه العوائـــق وأن ينتصـــر علـــى ما فيها من عقبات ولولا ذلك ما كان للحرية الإنســـانية أى معنى. فما معنى أن تكون حرا إذا لم يكن هناك عقبات تقف أمـــام هذه الحرية وتحاول أن تتغلب عليها. فإذا ما أخذنا الضرورة الطبيعية كمـــثال على الضرورات التى علينا أن نواجهها فنثبت حريتنا إزاءها؛ فنحن كبشـــر جزء من الطبيعة وحياتنا مرتبطة بمعرفة قوانين الطبيعة حتى يمكننا تسخيرها لخدمتنا؛ فكيف تتم لنا هذه المعرفة إن لم ننجح فى تفسير الظواهر الطبيعية المختلفة عبر قوانين علمية؟!

إن نجـاح الإنســان فــى تفسير الطبيعة ومعرفة قوانينها هو بمثابة الإعلان عن حريته إزاء هذه الضرورة الطبيعية. إن الحرية الحقيقية للإنسان لا تنحصر فى حلم الإستقلال عن الطبيعة وقوانينها، وإنما تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة تفيده فى حياته العملية. ولــيس مـن شــك فــى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية واخــتراعاته القــادرة علــى تسخير الطبيعة لخدمته. ومعنى هذا أن تحرر الإنســان إزاء الضــرورة الطبيعية لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة أو تلغى نظام الأشياء، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان.

هــب أنــك وبعض أصدقائك قد أخذتم سفينة شراعية وأبحرتم بهدف الصــيد أو الــنزهة. وبـدأت السفينة تتقاذفها الرياح يمينا ويسارا فماذا أنتم فــاعلون؟! انــك لو كنت تعلم قوانين الرياح واتجاهها وسرعتها، وحاولت كــبحار ماهــر أن تــتحايل على الرياح المضادة وأن تتقدم فى اتجاه لولبى مســتخدما قوى الرياح ذاتها، فقد حققت حريتك إزاء هذه الضرورة الطبيعية ونجحــت بمعــرفة قوانيــن الرياح وكيفية استغلالها فى السيطرة على هذه الظروف الصعبة التى واجهتها.

ومــن هــنا فإن البحار لا يكون حرا فى أفكاره أو فى تصرفاته أثناء عملــه إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطبيــب أو إلى المهندس أو إلى الضابط الخ، فالجميع يكون حرا بقدر علمه بقوانيــن الظواهــر التى يواجهها، فعلى قدر ما يفكر الإنسان ويعلم بقدر ما يكون حظه من الحرية. فخذ من العلم بقوانين الطبيعية فى مختلف المجالات

سـبيلا لأن تكـون حـرا، فـبقدر ما تتعلم بقدر ما تشعر بالحرية إزاء أى ضـرورة طبيعية. فالحرية والضرورة ليستا حدين متعارضين بل هما حدان متماسـكان يعبران عن حقيقة واحدة، وكل ما هنالك أنها حقيقة ذات وجهين أحدهما الضرورة والأخر الحرية.

(د) الحرية والمسئولية:

وكذلـك الحـال بالنسبة للحرية والمسئولية، فهما حدان متماسكان لا ينفصـل أحدهما عن الأخر، فأنت تكون حرا بقدر ما تتحمل مسئولية الفعل الـذى تفعلـه فلـيس معنى قول الفلاسفة أن حريتك هى عين وجودك وأن الإنسـان ثمرة لفعله الحر أن تطلق العنان لهذه الحرية فتصبح حرية مطلقة لأنها إن كانت كذلك فقد انتفى عنها كونها حرية وتحولت إلى فوضى.

فالحـياة الإنسـانية قوامها الحفاظ على النظام الإجتماعى والخضوع للقوانين الأخلاقية والالتزام بالأعراف والمواثيق والتشريعات القانونية. وإذا لـم يلتزم الإنسان الفرد بهذه النظم والقوانين والتشريعات لفقد إنسانيته وفقد معهـا حريته؛ إذ أن الحرية الشخصية إنما ترتبط بهذه الضرورات القانونية والإجتماعية، ويكون المرء حرا بقدر ما يستطيع التصرف فى ضوء الإلتزام بهذه الضرورات والحرص على عدم تجاوزها.

ولـيس فى ذلك ما يدعو للدهشة أو للعجب إذ ينبغى عليك أن تتساءل قبل أن تمارس حريتك الشخصية: هل ما سأفعله هذا يمكن أن أسمح لغيرى أن يفعله معى؟ وهل يمكننى أن أتقبل هذا الفعل من غيرى؟ وهل يمكن للحياة الاجتماعية والمدنية أن تستقيم إذا تصرف الجميع مثل هذا التصرف وسلكوا مثل سلوكى هذا؟!

إنــك إذا مــا تساءلت هذه التساؤلات وأنعمت النظر فيها لوجدت أن حريتك الشخصية ينبغى أن تكون فى حدود المسئولية، والمسئولية هنا إما أن تكــون مســئولية ذاتية تنبع من ذاتك أى من ضميرك الأخلاقى الواعى، أو مســئولية مدنــية أو اجتماعــية عليك أن تراعيها وتتمثل فى التزامك بتلك الأعراف والتشريعات السائدة فى مجتمعك بل فى المجتمع الإنسانى كله.

إن حياتــنا الإنســانية سلسلة من الاختيارات أو المواقف التى علينا أن نختارها أو أن نقفها متحملين النتائج المترتبة عليها، وهذا هو معنى المسئولية.

ونلاحــظ هــنا أن هــذه السلسة من الاختيارات سلسلة متصلة ففيها الماضــى والحاضــر وهــى ستستمر فى المستقبل، وعليك إذا ما أردت أن تصنع نفسك بوصفك كائن حر متميز أن تواجه هذه الاختيارات بعقل وتدبر وأن لا تختار إلا ما يتوافق مع مبادئك وقيمك، وأن تقبل دائما التطور؛ لأن المرء كما يقول بعض الفلاسفة لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل، والإتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقفه الحاضر وهكــذا دوالــيك.. فأنت تواجه بقدر ما تقبل التحدى وتختار بين المواقف، وأنــت حــر بقــدر ما تتجاوز كل المعوقات التى تعوق اختيارك، أو تعوق تطلعك إلى مستقبل أفضل.

وإذا ما قلت متسائلا: كيف لى بهذه الحرية المسئولة وأنا قد ولدت فى بيــئة معينة وعوامل وراثية معينة وفى ظل نظام تعليمى تربوى معين، ألا تمــثل هذه العوامل التى لايد لى فيها عوائق خارجية تحد من حريتى وليس بإمكانى مواجهتها أو التخلص منها؟! لكانت الإجابة على تساؤلاتك هذه: أن معــك الحق فى أن كل منا قد يجد نفسه أسيرا لأحد هذه العوامل أو بعضها،

ولكن كل منا سيكون حرا في هذه الحالة في أن يتخذ من هذه الظروف "الموقف" الذي يشاء؛ فكوني قد ولدت دميما أو جميلا، شرقيا أو غربيا، من أسرة فقيرة أو غنية، هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل لدي إلى محوها أو إلغائها، ولكنني بلا شك حر في "الموقف" الذي أتخذه بإزاء تلك الظروف التي وجدت عليها؛ ففي استطاعتي أن أكون فخوراً بكل تلك الظروف، أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها. إن طريقة استجابتي لأي ظرف من هذه الظروف التي وجدت عليها إنما هو موقفي الحر الذي آخذه على عاتقي وأتحمل بعد ذلك ما يترتب عليه من نتائج أو مسئوليات.

إن بإمكان الإنسان أن يحاول تغيير تلك الظروف إن أمكنه ذلك، أو يتكيف معها، كما أن بإمكانه أن يتخذ منها حافزا يدفعه إلى الأمام؛ فكم من كسيح تغلب على عاهته وأصبح أحد مشاهير العلماء في عصره، وكم من كفيف تغلب على فقد بصره وأصبح أشهر العارفين في عصره. إن حياة الإنسان مليئة بالإمكانيات التي إن أحسن استغلالها لصنع من نفسه ما أراد لها أن تكون. كل ما هنالك أن تأتي أفعالنا الحرة متسقة مع وعينا بالنتائج المترتبة عليها، ومن ثم يمكننا دائما في هذه الحالة أن نفعل متحملين مسئولية الفعل.

ومن المهم دائما أن تثق في قدرتك على ممارسة حريتك في الفعل لأنه لولا هذه الحرية المسئولة ما كان للإنسان إلا ماضيه. والحقيقة أن المستقبل هو الذي يفتح أمامك أفق الممكنات، والحاضر هو الذي يسمح لهذه الممكنات أن تتحقق بالفعل. وأنت لا يمكنك أن تكون حرا إلا بقدر ما تفعل واضعا المستقبل بكل ممكناته أمام ناظريك؛ فحرية الفعل وتحمل مسئولياته هو مدخلك إلى المستقبل، كما أن هذا المستقبل المأمول لن يصبح واقعا تعيشه إلا إذا تجرأت وفعلت الفعل الحر الواعي المسئول.

أهم المصادر والمراجع

(لمشكلة الحرية)

- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٧١م.
- د. زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
- زكي نجيب محمود: طريقنا إلى الحرية ـ حوار أجراه معه د. أحمد عثمان، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة ١٩٩٤م.
- جون ديوي: الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.
- ر. م. هير: الحرية والفكر، ترجمة يوسف ميخائيل سعد، دار النهضة العربية بالقاهرة، ١٩٦٩م.
- جون ستيوارت مل: الحرية (جزءان)، ترجمة عبد الكريم أحمد، سلسلة الألف كتاب (٥٨١)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٦م.
- اشعيا برلين: أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٠م.
- جون ر. بورر وميلتون جولد ينجر: الفلسفة وقضايا العصر، ثلاثة أجزاء ترجمة د. أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩١/٩٠م.
- فولتير: الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٥٩م.

– جـــان جـــاك روســـو: فـــى العقد الإجتماعى، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم ببيروت، بدون تاريخ.

– جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام ود. ميشيل متياس، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦م.

– جـــان بـــول ســـارتر: الوجودية مذهب إنسانى، ترجمة د. عبد المنعم الحفنى، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٧٧م.

– سلامه موسى: حرية الفكر، صدر ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، جزءان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦م.

رابعاً: مشكلة العلم والتكنولوجيا

أو

العقلية العربية

بين إنتاج العلم واستيراد التكنولوجيا

تمهيد:

لا شــك أن "العلم" من المقومات الحضارية رفيعة المستوى، وهو لا يقل فى أهميته وجوهريته بالنسبة للحضارة الإنسانية عن "الدين" و "الأخلاق" ولا يظنــن أحــد إننى أبالغ فى هذه المكانة التى أعطيتها للعلم، ففى القرآن الكريم ــ وهو ملهمنا الحضارى ورمز هويتنا وأساسها ــ تلك الدعوة الملحة وبصور شتى إلى الأخذ بكل أسباب العلم والمعرفة بكافة صورهما.

ولعــل من المهم هنا بداية أن نتذكر ونذكر بأن التقدم العلمى كان ولا يزال علامة بارزة من علامات التقدم الحضارى فى كل العصور ولدى كل الحضارات. ومن الخطأ البين أن نقع أسرى للمقولة التى يرددها ويروج لها بعــض المفكريــن الغربيين وبعض المتغربين من مفكرينا، وهى "أن العلم صناعة غربية"، إذ ليس أخطر على حياتنا الفكرية والعملية المعاصرة من أن نقــع أسرى لهذا الوهم ونصدق أننا غير قادرين على المشاركة الإيجابية فى إنتاج العلم!

ويمكن الرد على هذه المقولة وبيان تهافتها بصورتين؛ أحدهما تنبع من النظر فى طبيعة العقلية العربية والتأكيد على أنها طوال تاريخها عقلية قادرة على إنتاج العلم والدليل هو إنجازات العلماء العرب فى الماضى. ولن نطيل وقفتنا عند هذه القضية حتى لا نقع فى خطأ لا يقل خطورة عن الخطأ الذى

نريد دفعه والتهمة التى نريد أن ننفيها عن أنفسنا، وهو خطأ التغنى بإنجازات الماضى التى ليس لنا الآن أى فضل فيها.

أمـا الصورة الثانية ـ وهى الأهم والتى سنركز عليها ـ فهى النظر إلـى واقعنا الحالى، واقع تخلفنا العلمى المعاصر وبيان أسباب هذا التخلف، والتأكيد على أن هذا التخلف إنما هو مسألة عارضة يمكننا تجاوزها، إذا ما أدركـنا بوعـى أسباب هذا التخلف الداخلية والخارجية وواجهناها بإصرار وحـزم، وإذا ما وضعنا الخطة القومية المناسبة التى تمكننا من تحقيق التقدم العلمى المنشود معتمدين فى ذلك على أنفسنا، واثقين من إمكانية بناء القدرة العلمـية الذاتـية، ومن إمكانية استنبات التكنولوجيا المحلية الملائمة لبيئتنا والمحققة لأهدافنا.

(أ) أنتجنا العلم فى الماضى:

لقـد شـاركت معظـم شعوب المنطقة العربية فى صنع العلم وإنتاج الـنظريات العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية منذ أقدم العصور، مما يدل دلالة قاطعـة على أن العقلية العربية كانت رائدة فى هذا الميدان منذ فجر التاريخ الإنسانى، ويكفى أن نذكر هنا أن مفهوم العلم وصناعته وإبداع تقنية تطبيقه كانت الريادة فيها لحضارات الشرق القديم خاصة فى مصر القديمة وفى بلاد مـا بيـن النهريـن. ويخطئ من يصدق هنا المقولة التى يرددها الغربيون والمـتغربون فى كتاباتهم وهى أن حضارات الشرق القديم لم تنتج علوما بل كان لديها مجرد خبرات علمية عملية ساعدتها فى بناء المنجزات المعمارية الضـخمة وبـناء السـفن والـبراعة فى فنون الزراعة والعلاج والتحنيط والملاحـة، إذ أن مـن البديهى أن ندرك أن من يمتلك هذه الخبرات العلمية

الـــتى صـــنعت كل هذه المنجزات الحضارية العملاقة ــ التى لا يزال العلم المعاصر بكل تقدمه وجبروته يقف أمامها مبهورا عاجزا ــ مثل الأهرامات وعلـــم التحنـــيط، والحسابات الفلكية والهندسية المذهلة التى تتعامد الشمس بموجبها على وجه الفرعون وزوجته فى يومين فقط فى السنة هما يوم عيد مـــيلاد الملـــك ويوم عيد زواجه بالملكة، وذلك عبر فتحة معينة فى جدران المعـــبد!، مـــن البديهى أن ندرك أن من صنع كل هذا عمليا لابد وأنه كان يمتلك الأساس النظرى ــ أى النظرية العلمية ــ الذى مكنه من الإستفادة منه عمليا بهذه الصورة المتقنة والمعجزة فى نفس الوقت.

وإذا كانـــت تلـــك إشـــارات سريعة إلى إنجازات لشعوب المنطقة فى الماضـــى البعـــيد فى ميدانى العلم والتكنولوجيا، فإن إنجازات أبناء المنطقة العربـــية فـــى الماضـــى القريب ــ أى فى عصر ازدهار الحضارة العلمية للمسلمين فى ظل دولتهم الإسلامية الكبرى ــ لا تزال تشهد على أن العرب لم يكونوا مجرد مستهلكين للعلوم وتقنية تطبيقها بل كانوا من صناعها.

إن الإنجازات العلمية الرائعة لأبن سينا وأبىَ بكر الرازى والزهراوى وابن النفيس فى ميدان الطب والصيدلة، ولجابر بن حيان وتلاميذه فى مجال الكيمـــياء، وللحسن بن الهيثم والبيرونى والطوسى وعمر الخيام والبتانى فى مـــيدان الرياضـــيات والبصـــريات والفلـــك، ولغيرهم وغيرهم من العلماء المســـلمين فى شتى فروع العلم، تلك الإنجازات التى ظلت إلى وقت قريب هى الرافد الأساسى الذى تغذى عليه التقدم العلمى الغربى فى مختلف العلوم، تشهد على أن فى قدرة الإنسان العربى دائما إن أراد أن يصنع لنفسه وبنفسه التقدم العلمى المنشود.

لقد كان العلم العربى منذ بدايته فى ظل الحضارة الإسلامية جزءا من الممارســـة الإجتماعية اليومية فى شتى مستويات المجتمع الإسلامى فى كل الأقطار الإسلامية، فدفع التقدم الإقتصادى والإجتماعى بخطوات سريعة نحو الأرقى. وكان كل ذلك بفضل الدعم اللامحدود من جانب الحكام والأفراد من أمراء وأثرياء محبين للعلم والعلماء لكافة ما يجريه هؤلاء العلماء من أبحاث نظرية وتطبيقية.

لقــد تعهــدت الدولة الإسلامية وأجهزتها الرسمية وبدعم من المجتمع وتشــجيع مــن كافــة هيئاته أولئك العلماء بالرعاية وأنشأت لهم دور العلم الكــبرى مثل دار الحكمة ببغداد. وعلى الرغم من أن العلم العربى قد اعتمد فى البداية على نقل العلوم اليونانية، إلا أن هذه العلوم قد نقلت وطورت فى إطــار مــا يفى بمتطلبات المجتمع الإسلامى، وكان هذا التطوير من خلال عملية دؤوبة للبحث العلمى المستقل رافقت هذا النقل ولم تكن منفصلة عنه.

(ب) أسباب توقفنا عن إنتاج العلم منذ عصر النهضة الغربية:

ولعــل الســؤال الــذى يراودنا الآن هو: إذا كان هذا هو حال العلم والعلماء فى عصر الدولة الإسلامية الكبرى، فما الذى حدث وأدى إلى توقف هــذا الإبداع؟! لماذا توقف هذا النهر الإبداعى المتدفق للعلماء المسلمين منذ وفــاة ابــن خلدون فى القرن الرابع عشر أو بعد ذلك بقليل أى منذ حوالى مطلع القرن الخامس عشر؟!

ينــبغى أن نــدرك أن هــذا الــنهر الإبداعى لم يتوقف تماما منذ هذا التاريخ، لكنه أخذ فى التضاؤل شيئا فشيئا حتى كاد أن يتوقف، لكن لم يحدث

قــط أن أصيبت الأمة الإسلامية أو العربية بالعقم العلمى التام فى أى عصر أو فى أى قرن بل أكاد أقول أنه لم يتوقف تماما فى أى عقد من العقود التى مرت علينا فى القرون الماضية.

إن ما حدث بالفعل هو أن جذوة الإبداع العلمى قد خبت ولم يعد هناك أولئك العلماء الأفذاذ الذين يجددون فى النظريات العلمية القائمة أو يطوزونها بشــكل لافت للنظر، كما لم يعد هناك أولئك العلماء الذين يستطيعون وضع الأسس لنظريات جديدة أو لعلوم جديدة مثلما فعل مثلا ابن حيان فى الكيمياء والحســن ابــن الهيثم فى علم البصريات، ومثلما فعل ابن خلدون فى وضع علوم الإجتماع والتاريخ والإقتصاد السياسى الخ.

أما عن أسباب خبو هذه الجذوة أو تضاؤل الإبداع العلمى العربى فهى كثيرة وليس هنا موطن تفصيلها، إنها على وجه الإجمال تتلخص فى أسباب سياســية وفكرية وإجتماعية مؤداها أن الضعف السياسى والإجتماعى الذى شــهدته الدولة الإسلامية قد أديا إلى تفككها وتجزئتها. وقد أدى هذا الضعف وذلــك الــتفكك إلــى بداية الأطماع الغربية فبدأت الحروب الصليبية التى اســتمرت لفترة طويلة بشكل متقطع حتى عصر الإستعمار الغربى الحديث وتفكك الدولة الإسلامية تماما بعد إنهاء عصر الخلافة العثمانية.

إن تلك العوامل التى منها الداخلية ومنها الخارجية قد تضافرت وأدت إلى وأد الإبداع العلمى لعدم توافر بيئته الملائمة لما حدث من نهب لثروات العــرب العلمــية والتى لا تقدر بثمن من قبل الغزاة الغربيين إبان الحروب الصــليبية ونقلها إلى المكتبات والجامعات الغربية، فضلا عن شيوع النزعة التلفيقــية والتلقينــية فى العلوم العربية، حيث أصبح العلماء العرب يكتفون بالتوفيق بين مؤلفات السابقين عليهم وتلخيصها وتلقينها لتلاميذهم.

وطالما أن الأمر يظل دائما فى إطار الرجوع إلى مؤلفات السابقين من القدماء دون تطوير أبحاثهم والإضافة إليها من خلال دراسة المزيد من الظواهر والوقائع فإن العلم يذبل، بل ويتجمد.

والجدير بالذكر أن التخلف العلمى لدى العرب والمسلمين منذ ذلك الوقت قد ارتبط بتوقف الإجتهاد فى ميدان الدين. ولما كان التجديد والإجتهاد الدينى يمثل إحدى القوى الدافعة للإبداع فى العالم الإسلامى، فقد أدى إغلاق باب الإجتهاد إلى ضعف علمى ملحوظ وإلى تخاذل واضح من العلماء فى بقية التخصصات، إذ أن ازدهار علوم العقل كل لا يتجزأ، فالتخلف عن ركب التقدم العلمى فى أى علم من العلوم دينية كانت أو رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية يشير إلى اختلال منظومة التقدم الحضارى ككل. وليس أدل على صحة ما نقول إلا النظر فى تاريخ الحضارات قديمها وحديثها، فسنجد أن مظاهر التقدم تتكامل كلها حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمين.

(جـ) أسباب تخلفنا العلمى فى العصر الحاضر:

لعل السؤال الذى يراودنا الآن ــ بعد معرفة أسباب تخلفنا وتوقفنا عن الإبداع العلمى فى الماضى ــ هو: ماذا عن أسباب تخلفنا الآن؟!

(١) الأسباب السياسية والإقتصادية والإجتماعية:

إن أسباب تخلفنا المعاصر بالطبع لا تنفصل عن الأسباب السابقة لأن الماضى موصول بالحاضر. وقد شغل المفكرون العرب كثيرا بالكتابة عن هذه الأسباب وتحليلها، وقد دارت تحليلاتهم حول الظروف السياسية والإقتصادية والإجتماعية التى أدت إلى هذا التخلف العلمى، وميزوا فى إطار

ذلــك بيــن عوامل خارجية فعلت فعلها المدبر سلفا من قبل دول الإستعمار الغربــية، وعوامل داخلية ساعدت على ترسيخ هذا التخلف الذى يتصورون أنه فرض علينا فرضا.

أما العامل الخارجى الذى يركزون عليه فهو الإستعمار الغربى للبلدان العربية. إن هذا الإستعمار رغم ما صاحبه من دعاية إعلامية مكثفة حول أنه جــاء لتحديــث وتمديــن الــبلدان العربية وإدخالها فى زمرة الدول العلمية المتحضرة، إلا أن الواقع الذى حدث يكذب ذلك، حيث أدى هذا الإستعمار ــ رغــم مــا أحدثه من تحديث جزئى لبعض المرافق والهيئات والأفراد الذى اســتهدف فى المقام الأول خدمة المستعمر نفسه ــ إلى تمزيق البلاد العربية والإسلامية وإضعاف مقدراتها الذاتية، وربط هذه المقدارات وتلك الإمكانيات بعجلة التقدم الغربى لخدمة أهدافه التوسعية الإحتكارية. وقد بدا هذا واضحا بعــد مــا حصــلت هــذه الدول على استقلالها. فقد حصلت على الإستقلال السياســى نسبيا لكنها لم تحصل مطلقا على الإستقلال الإقتصادى فضلا عما غرسه الاستعمار الغربى من قيم وعادات غربية فى المجتمعات العربية مما ســهل التبعــية العربية لكل ما هو غربى، ورسخ فى الذهنية العربية مسألة التفوق الغربى الذى لا يمكن اللحاق به أو التفوق عليه.

أدى كــل ذلــك إلى بقاء الدول العربية على حالها التى تركها عليها الإســتعمار فــى معظــم المــناطق حيث ظل تضارب المصالح بين الدول والشــعوب العربــية هو الأمر السائد ــ رغم محاولات الوحدة التى وجدت على السطح وسرعان ما زالت ــ وذلك لأن مصالح معظم هذه الدول ظلت مرتــبطة وتابعة للدول التى استعمرتها من قبل بشكل أو بآخر. ومن ثم فقد

دمـــرت البنية الإقتصادية المستقلة لهذه الدول سواء البنية الخاصة بكل دولة على حدة أو البنية التى يمكن أن تتوحد وتتكامل بينها جميعا. وباختصار، فقد ترك المستعمرون الدول العربية والإسلامية فى حالة يصعب فيها أن تتغلب عوامـــل الوحـــدة والتكامل الإقتصادى والسياسى والعلمى. الخ على عوامل التفكك والإنهيار والتبعية.

وبالطـــبع فـــإن هـــذا العامل الخارجى لم يكن هو العامل الحاسم التخلف العربى المعاصر إذ كان يمكن لعناصر المقاومة الداخلية ــ لو توافر لأعضائها الدافعية والإيجابية ــ أن تفعل فعلها فى الحفاظ على الهوية العلمية والثقافية وتنصر عوامل التقدم على عوامل التخلف والضعف لولا أن تضافر مع هذا العامل الخارجى التخريبى عوامل داخلية كثيرة لم يتداركها المجتمع العربى المعاصر بعد.

إن أبرز هذه العوامل الداخلية التى ساهمت فى ترسيخ التخلف العلمى ذلـــك الإســـتبداد السياســـى الذى يعانى منه الإنسان العربى المعاصر إذ أن البحـــث العلمـــى يتطلب مناخا سياسيا مواتيا أساسه الإحساس بالحرية ونيل الحقـــوق والشعور بالأمن الإجتماعى والأمان النفسى، كما أن غياب التقدير الإجـــتماعى والإقتصـــادى للعالم يعد عاملا هاما من عوامل إحباطه وعدم قدرته على الإبداع.

إن نظـــرة بسيطة إلى المجتمعات العربية المعاصرة تؤكد أن المناخ السياسى والإجتماعى والتقدير الأدبى والمادى للعالم لا يزالان بعيدين عن توفـــير البيئة الملائمة للإبداع العلمى والتفوق التقنى، فبالإضافة إلى غياب الـــتقدير الإجتماعى للعلماء وللبحث العلمى من قبل المجتمع ككل، نجد أن

حكومـــات الدول العربية لا تزال بعيدة عن إدراك الأهمية القصوى للبحث العلمـــى وتقدير المشتغلين به، "ففى الوقت الذى تنفق فيه الدول الكبرى ما بيـــن ٢٪ و ٤٪ مـــن إجمـــال ناتجها القومى على عمليات توظيف البحث العلمـــى مـــن أجل التنمية، نجد انفاق دولنا لا يتعدى ٠,٣٪ على ضخامة الدخـــول القومية فى الدول الكبرى وضآلتها فى الدول النامية. وعلى ذلك فـــإن مجموع إنفاق الدول النامية ــ ومنها دولنا العربية بالطبع ــ لا يمثل أكـــثر من ١,٦٪ من مجموع إنفاق دول العالم على عمليات البحث العلمى وتوظيفه فى تطوير التنمية".

وقـــد يســـأل ســـائل هـــنا: كيف ذلك ونحن نلمح هذا الكم الكبير من الجامعـــات فـــى مصر والوطن العربى والتى يتخرج منها مئات الآلاف من المتخصصين العلميين فى كل عام، فضلا عن الآلاف التى تعمل فى مراكز البحث العلمى المنتشرة فى أرجاء بلاد عربية كثيرة؟!

ولعـــل خير من يجيب عن هذا التساؤل هو انطوان زحلان الذى يعد مـــن أبرز من تخصصوا فى دراسة السياسة العلمية والتكنولوجية فى الوطن العـــربى، فهو يقرر ــ رغم إدراكه لوجود نحو ٣٠٠ وحدة للبحوث العلمية والإنماء فى الوطن العربى، ورغم معرفته بوجود عشرات الجامعات العربية والـــزيادة المطـــردة فى عددها باستمرار ــ "أنه من المشكوك فيه إزاء هذا المستوى من الدعم المالى ــ الذى قدر متوسطه بتقدير متوسط الإنفاق المالى على هذه الجماعات وتلك المراكز ــ أن يكون فى الإمكان التحدث عن بحث علمـــى أصيل إذ لا يمكن لأحد أن ينجح فى الإشتراك فى نشاط علمى على هذه الأسس إلا إذا كان من ذوى القدرة الكبيرة على الإبداع والمثابرة".

إن مـــا سبق يشير إلى جانب واحد فقط من الجوانب التى يمكن النظر من خلالها إلى الأسباب الداخلية للتخلف العلمى والتكنولوجى الذى يعانى منه الإنسان العربى.

أمـــا الجانـــب الآخر فيتمثل فى النظر فيما خلقته السياسات الحكومية العربـــية الـــتى تصـــورت إمكانـــية التغلـــب علـــى مشكلة التخلف العلمى والتكـــنولوجى عن طريق استيرادها من الغرب عبر قناتين؛ أولاهما اللجوء إلـــى الإستشـــارات العلمية الغربية للمساعدة فى إقامة المشروعات الإنمائية زراعـــية كانت أم صناعية، وثانيهما إرسال طلابها من المتفوقين فى بعثات خارجية للجامعات الغربية.

فماذا كانت نتيجة هذه السياسات؟

لقـــد كان أمل الحكومات العربية أن تحقق من خلالها تقدما تكنولوجيا ســـريعا على أساس أن هاتين القناتين سيولدان إحتكاكا مباشرا بين العلميين الغربيين والعلميين العرب، ومن شأن هذا الإحتكاك أن يكسب العلماء العرب الخـــبرة اللازمـــة لتحقيق التقدم المنشود. لكن الحقيقة أن الرياح أتت بما لا تشـــتهى الســـفن، حيث أدت هذه السياسة ــ رغم ضرورتها الموضوعية ــ وبعـــد مرور عدة عقود على إتباعها إلى تكريس التخلف وترسيخ أسبابه فى البيئة المحلية العربية!

ففـــيما يتعلق باستقدام الخبراء والشركات الأجنبية لتقديم الإستشارات والقيام ببعض المشروعات لصالح المؤسسات العربية حكومية كانت أو تابعة للقطـــاع الخاص، فقد أدى ذلك إلى هدر الكثير من الأموال العربية التى كان

يمكــن اســتثمارها بطــريقة أفضل، فقد قدرت دراسة حديثة حجم الخدمات الإستشــارية الــتى قدمــتها المكاتب والشركات الأجنبية فى الدول العربية بحوالــى ٣٣ مليار دولار أمريكى فى عام واحد هو عام ١٩٧٩م. وأشارت نفــس الدراســة إلــى أن المــنطقة العربية تمثل أهم سوق أجنبية للمكاتب الإستشارية فى الولايات المتحدة الأمريكية إذ تشمل ٣٥ بالمائة من صادرات الخدمات الإستشارية فى مجال الإنشاءات وأعمال الهندسة المدنية، كما تحتل المــنطقة العربــية مرتبة متقدمة بالنسبة للخدمات الإستشارية اليابانية حيث توجه إليها نحو ثلث الصادرات اليابانية من الخدمات الإستشارية الهندسية.

وبالطبع فتلك البيانات تمثل نموذجا لبعض القطاعات التى تستجلب لها الإستشــارات الأجنبــية. وقد نقدر فداحة الأمر وضخامة الأموال التى تنفق علــى تلــك الإستشارات إذا ما عرفنا أن حجمها يزداد عاما بعد عام نتيجة للإعــتماد المــتزايد عليها من قبل كل الدول العربية خاصة الغنية منها فى معظم قطاعات الإنتاج والنقل والمواصلات، بل فى المدارس والجامعات.

وفى هذا الصدد أجدنى مدفوعا إلى القول بأن هدر الأموال العربية فى جلب هذه الإستشارات غالبا مالا تؤدى المطلوب منها تماما، فالمقاييس التى تبــنى علــيها هــذه الإستشارات إنما هى معايير لا تصلح إلا للتطبيق على البلدان التى أنجبتها!

إن مــا أقوله هنا ليس غريبا ــ وان بدا كذلك لأول وهلة ــ فتجارب الأمــم الأخــرى قــد أثبتــت عــدم جدوى الإعتماد المتزايد على مثل هذه الإستشــارات الأجنبــية، ولــنا فى التجربة اليابانية خير مثال؛ فاستراتيجية البحــث العلمى والتكنولوجى اليابانية كما يروى ذلك اثنان من خبرائها تقوم

علـــى التقليل من الإعتماد على التكنولوجيين الأجانب نظرا لأنهم "غالبا ما يـــنظرون إلىالتكنولوجيا المتاحة لهم على أنها الأكثر تفوقا وبناءً على ذلك فـــإنهم يحضــــرونها فى صفقات إجمالية إلى بلدان تختلف إختلافا كبيرا عن بلدانهـــم دون إخضاعها للتعديلات الضرورية مما يؤدى إلى أن تفشل هناك فـــى أداء مهمـــتها بنجاح إذ أن لكل بلد أو موقع أوضاعا جغرافية ومناخية وموارد وأسعارا نسبية مختلفة... الخ".

والحقـــيقة أن نظـــرة واحـــدة إلـــى المدن العربية الحديثة التى بنيت بإستشــــارات أجنبية توضح ما أعنيه تماما وما أشار إليه خبراء اليابان فيما ســـبق، إذ سنجد فى قلب الصحراء أبنية زجاجية وعمارات شاهقة، وأنماط أثاثـــات لا تتلاءم مطلقا مع البيئة الصحراوية، ولا تتلاءم مع طبيعة سكانها ورغباتهم ومتطلباتهم.

إن إنعدام التناسق الجمالى فى هذه الأبنية وغياب الطابع المحلى فيها، فضـــلا عـــن عدم ملائمتها للبيئة وظروف الطقس كلها مسائل لابد أن تلفت إنتـــباه المختصـــين لأن اســـتمرارها يعـــنى فقدان الهوية المعمارية العربية الإسلامية الأصيلة.

إن ذلـــك مجـــرد جانـــب واحد من جوانب كثيرة يجب أن تثير انتباه أنصار استمرار استيراد التكنولوجيا الغربية وتقليدها عبر استيراد مستشاريها دون مراعاة لسلبيات هذا الإتجاه التى أهمها ضياع الأموال وفقدان الهوية!

إن الأجـــدر بنا فى هذا المجال أن نخصص الجزء الأكبر من الأموال الـــتى تـــنفق علـــى هذه الإستشارات الأجنبية للإنفاق على المؤسسات العلمية

ومراكز البحث العلمى العربية لتتمكن من تطوير ذاتها وتحديث قدراتها لخدمة الإقتصاد العربى مما سيؤدى شيئا فشيئا إلى تقليص الإعتماد على الشركات والمستشارين الأجانب فى كل المجالات، ثم إلى التخلى عنها نهائيا.

أما فيما يتعلق بمسألة البعثات الخارجية فإننى أعتقد أنه قد آن أوان تقييم نتائجها بموضوعية، إذ أنه على الرغم من أهميتها فى الوقت الحالى خاصة أن معظم الدول العربية لا تزال تعانى من النقص الشديد فى الخبرات العلمية القادرة على العطاء العلمى والتكنولوجى؛ إلا أنها ذات جوانب سلبية عديدة ينبغى النظر إليها بعين الإعتبار ودراستها دراسة متأنية.

ومن هذه الجوانب ما يرتبط بما قلناه فيما سبق، فعدم الإهتمام بتوفير وسائل البحث العلمى من الأجهزة والمعدات المتطورة، والخدمات المكتبية والكوادر الفنية المساعدة.. الخ، يؤدى إلى هجرة أعداد كبيرة من العلماء العرب الذين نرسلهم إلى الخارج ليتعلموا ولينقلوا إلينا ما تعلموه، فإذا بهم يستقرون فى الخارج ويعملون بالدول والمراكز البحثية التى تعلموا فيها وذلك لإحساسهم بأن ما تعلموه لن يجدوا السبيل إلى تطبيقه والإستفادة منه فى بلدانهم، فضلا عن الإهمال وعدم التقدير الذى يتوقعون أنهم سيلاقونه إذا عادوا إلى أوطانهم!

ويكفى أن أشير هنا ـ حتى ندرك مدى ما نخسره من كفاءات علمية مدربة وواعدة نتيجة لذلك ـ إلى "أنه منذ بداية الستينات وحتى منتصف السبعينات فقدت البلدان النامية قرابة الأربعمائة ألف متخصص رحلوا إلى الدول الصناعية الكبرى (الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا)". وهذا الرقم لا يشير إلى كل الحقيقة لأنه أغفل بعض البلدان الصناعية التى

تستقطب عددا كبيرا من هؤلاء العلماء المهاجرين مثل استراليا وفرنسا. وقد أشـــار تقرير صدر عن مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية إلى أن العقول المهاجرة من دول العالم الثالث إلى البلدان الثلاثة الكبرى المستفيدة من هجرة هذه العقول ــ أمريكا وكندا وبريطانيا ــ فى الفترة بين عامى ١٩٩٢/٧١م تمثل خسارة للدول النامية تساوى إثنين وأربعين مليارا من الدولارات.

وبالطبع فإن فقدان البلدان النامية لهؤلاء العلماء المهاجرين وخبراتهم العلمية يؤدى فى النهاية إلى زيادة الفجوة التى تفصل هذه البلدان عن الدول الصـــناعية الكـــبرى اتساعا وعمقا، وبالتالى تؤدى إلى زيادة تخلفها وتعوق مجـــالات التنمية فيها. كما أن أخطر ما فى هذا الأمر أنه يؤثر بالسلب على العلماء المقيمين فى أوطانهم ويزعزع معنوياتهم، ولا شك أن أكثر ما يؤثر فـــى نفســـية العـــالم العـــربى الذى قضى عمره فى خدمة وطنه بكل جدية وإخلاص وإجتهاد أن يجد أن حكومته تقدر الخبرة الأجنبية التى اكتسبها ذلك العالم الذى هاجر وترك الوطن أكثر من تقديرها له!

وكلـــنا يعلـــم أن الإنبهار لا يزال يصيبنا حينما نسمع عن نجاح عالم مصـــرى أو عـــربى فـــى الخارج ونرد ذلك لا إلى عبقرية العقلية العربية وقدرتهـــا علـــى الإبداع إذا ما توافرت لها الإمكانيات، بل بل إلى ما تعلمه ونقلـــه عن الغرب!! والغريب فى الأمر أننا لا نزال نقيّم هذا العالم العربى "المتفرنج" أو القادم من "بلاد الخواجات" تقييمات متضاربة؛ فمرة نقدره ونقيم خبرته وعلمه وجهده كما نقدرها للخبير الأجنبى الأمريكى أو الأوربى، ومرة ننظر إلى أصل جنسيته العربية فلا نقدره حق قدره وننظر إليه نظرة دونية! وكـــم من قصص نسمعها كل يوم عن علماء عرب اكتسبوا جنسيات أجنبية

وجـاءوا إلى بلاد عربية غنية كخبراء أجانب فواجهتهم معاملة سيئة لا لشئ إلا لأن جنسيتهم الأصلية عربية!! فهل هناك أكثر من هذا إشارة ودلالة على أننا قد أصبنا "بعقدة الخواجة" التى أصبحت أكثر أمراضنا ضراوة وعنفا.

إن فقداننا لهذه العقول العربية المهاجرة، وعدم تقديرها حينما تفكر فى العودة إلينا فى الوقت الذى تتنافس على إستمالتها واجتذابها الدول الصناعية الكـبرى، ظاهـرة تسـتحق الدراسة المتعمقة الواعية من قبل الإقتصاديين وعلماء الإجتماع وعلماء النفس!

(٢) الأسباب الفكرية للتخلف العلمي:

إنـنا إذا ما أردنا أن نلخص أسباب تخلفنا العلمى والتكنولوجى بعدما حللـناها فى الفقرات السابقة، وأن نرصدها من زاوية أكثر عمقا من خلال التحلـيل الفلسفى، فعلينا أن نربط بين تلك الأسباب الجزئية السابق الإشارة إلـيها وبيـن الإطار الفكرى الذى نمت فيه حينما اصطدم العرب فى مطلع عصر نهضتهم الحديثة بالتقدم الغربى.

إن هـذا الإطار الفكرى يتمثل فى موقف التلفيقيين العرب من مشكلة "الأصـالة والمعاصـرة"، حيث وقفوا موقفا وسطا بين الإتجاه السلفى الذى رفـض الأخذ بمنجزات الحضارة التقنية الغربية بدعوى الإستقلال والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، وبين الإتجاه التقدمى أو العلمانى الداعى إلى الأخذ بكل المنجزات العلمية والتكنولوجية بحجة أن دخول الحياة المعاصرة والمشـاركة فـى العصر لا تكون إلا من باب العلم والتكنولوجيا الغربيين، وكـان الموقـف الثالث المترتب على هذين الموقفين "المتطرفين" هو موقف هـؤلاء التلفيقيين الذين حاولوا الجمع بين الموقفين السابقين على أساس أنه

يمكـــن الحفـــاظ على هويتنا واستقلالنا الحضارى والفكرى وفى نفس الوقت الأخـــذ بكـــل منـــتجات العلم والتكنولوجيا المعاصرين، أى أنهم جمعوا بين الموقفيـــن المتطرفيـــن ـــ مـــن وجهة نظرهم ـــ كما يجمع المرء بين واحد وواحـــد فـــيكون الـــناتج رقما جديدا هو الإثنين! فهل أحدث هذا الجمع بين الموقفين "المتطرفين" النتيجة المرجوة؟! بمعنى هل استطعنا ـــ بعد ما انتصر هـــذا الرأى التلفيقى فى معظم البلدان العربية أن نعبر هوة التناقض المزعوم بيـــن "الأصـــالة" و "المعاصرة"؟ وبعبارة أخرى هل نجحنا فى تجاوز العداء المـــزعوم بيـــن دعاة السلفية ودعاة المعاصرة؟ وهل نجحنا فى تحويل تقدم "الآخر" أى الغرب إلى تقدم للأنا أى تقدم للعرب؟!

إن الحقـــيقة الواضحة للعيان أن هذا الصراع بين تلك المواقف الثلاثة الســـابقة فـــى الفكر العربى المعاصر وما نجم عنه من سيادة للموقف الثالث وهـــو الموقف التوفيقى نتيجة الترويج له بحجة أنه الموقف الوسط والإسلام ديـــن الوسط، وأنه الحل الضرورى لمواجهة التقدم الغربى بالأخذ عنه دون أن نفقـــد ذاتـــنا وأصالتنا، الحقيقة أن هذا الصراع الذى إنتهى إلى انتصار الموقف التوفيقى قد خلق اضطرابا قويا فى العقلية العربية، فبدلا من أن تحل المشـــكلة ونتقدم عن طريق تجاوز الصراع بين الانغلاق بقصد الحفاظ على الهويـــة وبيـــن التغريـــب والإستلاب والتبعية المطلقة، تعمقت المشكلة أكثر وأكـــثر، حيث أن ما حدث نتيجة سيادة هذا الموقف التوفيقى التلفيقى هو أن العرب اقتصر دورهم ليدخلوا عصر العلم والتكنولوجيا على استيرادهما دون أن يحرصوا على المشاركة فى إنتاجهما، ومن ثم فقد أدت هذه "التكنولوجيا المـــتطورة الـــتى استجلبت من الغرب إلى مزيد من الإضطراب فى الذهنية

العربيـــة العامة وخصوصا فى أوساط الفئات الوسطى. أما هذا الإضطراب فقـــد تجلى بنشوء نمط جديد من الشخصية الإنسانية تتحدد ملامحه الأساسية فـــى أنه هجين و "الهجانة" هنا تقوم على غياب وحدة الشخصية المعنية أى علـــى العجـــز عـــن امتلاك تلك التكنولوجيا بعمق وعن وضعها فى سياق اجتماعى وسيكولوجى متماسك".

إن الشخصـــية العربـــية المعاصـــرة التى تعانى من هذا الإضطراب تفسخت ما بين الإنبهار باقتناء هذه الأدوات والأجهزة التكنولوجية المتطورة، وبيـــن عـــدم قدرتها على امتلاكها واستخدامها الإستخدام الأمثل الذى يعنى معرفة كوامنها وكيفية التعامل معها باقتدار وتمكن. إن هذا التفسخ إنما يرجع فـــى الواقـــع إلى أن استيراد هذه التكنولوجيا قد تم بعيدا عما كان ينبغى أن يوازيه على الصعيد الإجتماعى والسياسى والتنظيمى والنفسى من تقدم يمكن هؤلاء الأفراد من امتلاك ناصية هذه الأجهزة التكنولوجية المتقدمة.

إن تحول المجتمعات العربية إلى مجتمعات استهلاكية مستوردة قد أدى إلى خلل واضطراب عميق فى الشخصية الفردية للإنسان العربى وكذلك فى الشخصـــية العامـــة لـــتلك المجتمعات، إنه اضطراب يلخصه التناقض بين الإعجـــاب الشـــديد بهـــذه المنتجات والأجهزة التى يقتنيها الفرد بدون معرفة الأســـرار التفصيلية لإنتاجها وتشغيلها وكيفية صيانتها، وبين الرغبة الملحة فـــى ضـــرورة إدراك كوامن هذه الثورة التكنولوجية المعاصرة واللحاق بها رغـــم العجـــز الـــذى يواجهـــه المرء حينما يحاول ذلك فى ظل الإمكانيات المحـــدودة، وعـــدم ســـماح الدول المنتجة للآخرين بإمتلاك أسرار الإنتاج المتفوق لهذه المنتجات التكنولوجية المتطورة.

إن هــذا الإضــطراب على المستوى الشخصي وعلى المستوى العام يعــبر عــنه د. محــي الدين صابر وهو أحد المتخصصين العرب في هذا الموضــوع حيــنما يتحدث عن ما يسمى لدى البعض بضرورة الدخول في عملــية اللحــاق بالركــب الحضارى فيقول: "إن هذا الأمر غير وارد على إطلاقه لأنه ليس من الممكن أن ينتظرنا القوم حتى نلحق بهم ليسيروا معنا. ولأن الــتقدم يخلــق الــتقدم وهو يسير بوتيرة متسارعة فسيظل التقدم أكثر ســرعة وأوسع خطى من السرعة التى يمكن أن يحققها الساعون للمجد ولو جــدوا فــإن بيــن القوم المتقدمين وبين الشعوب النامية قرنين من الفوارق الحضارية، وهذان القرنان بالمقاييس المعاصرة هما قرون وقرون. وقد يقال أنــنا سوف نبدأ من حيث انتهوا ولذلك فإننا لن نبدأ من الصفر، وسوف نفيد من التجارب القائمة وهذا صحيح. ولكن هذه البداية مهما كانت من الصفر أو مــن الــنهاية فــإن لهــا شروطا موضوعية وقدرة ذاتية لابد من استنباتها وامتلاكها. نحن نستطيع أن نمتلك جسد التقدم، نشتريه بالمال، ولكننا لا نملك روحــه، لا نســتطيع أن ننتجه وأن نكرره وعلينا أن نشتريه في كل مرة، فنشترى أحدث السيارات ونغيرها كل عام وندفع ثمنها. ولكنا لا نستطيع أن نصنع واحدة منها مهما كان مستواها وهكذا".

لقد عبرت هذه الكلمات البسيطة المعنى، عميقة المغزى عن مقدار ما يعانيه الإنسان العربى من قلق فكرى واضطراب نفسى ومعاناة إزاء استيراد التكنولوجيا المعاصرة وعدم قدرته على متابعتها وامتلاكها!

وإذا مــا تركــنا التنظــير الفكرى وانتقلنا إلى استكشاف واقع العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربى من خلال المسح التجريبى والدراسة العلمية

الموضوعية لوجدنا أن نتائج الدراسات التجريبية الموضوعية تؤكد نفس ما ذهب إليه المنظرون. وهذا ما أظهره خلاصة التقرير العام الذى أعدته اللجنة التى شكلها المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لوضع استراتيجية لتطوير العلوم والتقانه فى الوطن العربى، حيث خلصت اللجنة فى دراستها للواقع العلمى والتكنولوجى فى الوطن العربى إلى نتائج أهمها:

"إن البلدان العربية لم تضع منذ البدء سياسات علمية وثقافية واضحة وشاملة، وأن الموارد التى تخصصها هذه البلدان لأنشطة العلوم والتقانه لا تزال محدودة نسبيا من حيث الكم (مستوى الإنفاق) ومن حيث النوع (مستوى التأهيل والتنظيم)، وأن أنشطة العلم والتقانه العربية نشأت وتوسعت تحت ضغط الطلب الإجتماعى والمحاكاة السطحية لأنشطة العلم والتقانة فى البلدان المتقدمة ولكنها لم تتطور مع تطورات هذه الأخيرة. وأن إقامة أهم المشاريع الإنمائية تعتمد على التقانات المستوردة وتتم إلى حد كبير بمعزل عن منظومات العلوم والتقانة العربية الأمر الذى يفقد هذه الأخيرة عناصر أساسية ضرورية لتقدمها. وأن البيئة المحيطة الإقتصادية منها والإجتماعية مازالت منخفضة المستوى علميا وتقانيا واقتصاديا وبالتالى فهى غير قادرة على التفاعل الشديد مع العلوم والتقانة. كما أن ارتباط أنشطة العلم والتقانة العربية بالحاجات الإقتصادية الفعلية ولا سيما بالصناعة ضعيفا وما يزال".

والناظر فى هذه النتائج التى رصدها هذا التقرير الهام عن واقع العلوم والتكنولوجيا فى الوطن العربى يتأكد له ما سبق أن أشرنا إليه عن أن العقلية العربية المعاصرة ما تزال بعيدة عن امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيا وأنها لا تزال تكتفى بإستيرادهما، حيث أن معظم المؤسسات العربية سواء

المؤسســـات الخاصة أو التابعة للدول لا تزال تأبى الإستفادة مما هو موجود فعلا من خبرات تكنولوجية وعلمية فى الوطن العربى مفضلة عليه الإستعانة بالخبرات الأجنبية مما يقلل من فرص التقدم والتطور لهذه الخبرات العربية ويعدم ثقتها فى نفسها وفى إمكانية أن يستفيد منها الوطن العربى فى الحاضر وفى المستقبل!

وعلـــى كـــل حـــال، فـــإن إدراكنا للأسباب الحقيقية للتخلف العلمى والتكـــنولوجى الراهـــن، وإدراكنا لمدى ما نعيشه من تناقضات تتراوح بين الإحســـاس بالإغـــتراب أمـــام المنتجات التكنولوجية الحديثة، وبين الشعور بالإحباط إزاء إمكانية امتلاكها يعنى أننا نعى المشكلات الأساسية التى يلزم علينـــا مواجهـــتها. إن مواجهة هذه المشكلات لن يكون إلا بالإصرار على امـــتلاك وتوفير كل الشروط الموضوعية اللازمة لهذه المواجهة سواء كانت فكرية أو إقتصادية أو سياسية أو إجتماعية فى نفس الوقت.

وقد يتعجب البعض من مزجنا الآن بين الشروط والإمكانيات الفكرية وبيـــن الشروط والإمكانيات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية.. الخ، وليس فـــى الأمر ما يثير العجب، إذ أن المواجهة التى ننشدها تقتضى تضافر هذه الشـــروط اللازمة للتطور مجتمعة، فماذا يمكن أن يفيد توفير المناخ الفكرى الملائـــم لتبنـــى هذه القضية ــ وقد حدث هذا فعلا فى الكثير من الدراسات والمقـــالات والكتـــب فـــى السنوات العشرين الأخيرة ــ دون أن يكون لدى المســـئولين السياسيين رغبة حقيقية فى تبنى هذه القضية؟! وماذا يجدى تبنى المسئولون السياسيون لهذه القضية إذا لم تتوافر لهم الإمكانيات المادية (أقصد الأمـــوال) اللازمـــة لتوفـــير الرعاية الكاملة المتكاملة للمشروعات البحثية

والعلماء القائمين عليها فضلا عن تقديم الضمانات للمؤسسات التى تقوم بالمشروعات الإنمائية التى تتطلب خبرات تكنولوجية ويلزم أن تستعين بهذه الخبرات المحلية؟!

لابد إذن من المواجهة الشاملة لكل أسباب تخلفنا فى ميدان إنتاج العلم وتطبيقاته التكنولوجية دفعة واحدة وعلى كل المستويات وبإستراتيجية عربية واحدة موحدة. وهنا نصل إلى السؤال الهام عن كيفية هذه المواجهة لأسباب التخلف العلمى والتكنولوجى؟ ومن ثم نكون قد اقتربنا من السؤال الأكثر أهمية وهو عن كيفية العودة إلى المشاركة الفعلية والفاعلة فى صناعة العلم والتكنولوجيا فى العصر الحاضر؟!

(د) طريق المواجهة الشاملة لأسباب التخلف العلمى والتكنولوجى:

إن ما أثير فيما سبق يؤكد لنا حقيقة هامة إذا لم ندركها فقدنا الطريق وعجزنا عن تحقيق الهدف، هدف الإمتلاك الفعلى للعلم والتكنولوجيا. وهذه الحقيقة هى: أن مسألة تبنى العلوم والتكنولوجيا بصورتهما الغربية من قبل المجتمع العربى فى العصر الحاضر دون أن تحدث تحولات فكرية واقتصادية وسياسية وإجتماعية موازية أمر يسبب الكثير من الإضطراب والإحباط للعقلية العربية ويشعرها بالعجز الدائم أمام إمكانية التقدم واللحاق بالركب الحضارى المعاصر.

إن إدراكنا لهذه الحقيقة والوعى بها يعنى – إذا ما رافق هذا الوعى الرغبة الصادقة فى الفعل والقدرة على التنفيذ – إمكانية التغلب على كافة المشكلات التى عبرت عنها وكذلك المشكلات المترتبة عليها. ولكن كيف تتوافر لدينا إمكانية التغلب على تلك المشكلات؟!

أولا: إن هـذه الإمكانيـة تتولد عبر مقولة يطرحها د. طيب تيزينى مؤداها "ضرورة تسييس عملية تبنى إدخال التكنولوجيا إلى المجتمع العربى". وهذه المقولة تعنى ضرورة وضع التكنولوجيا فى سياق الإحتياجات الداخلية للمجتمع العربى بحيث تنبثق هذه التكنولوجيا وتعبر عن قوانين تطور هذا المجتمع بحيث "يقوده الموقف إلى إحداث تطابق نسبى بين البنى الإجتماعية الإقتصادية والسياسية من طرف وما يترتب عليها من وضعيات فكرية وأخلاقية وعلمية وسلوكية من طرف آخر".

إن ما تطرحه هـذه المقولة هو ببساطة ضرورة ألا تنفصل عملية إدخال التكنولوجيا إلى العالم العربى عن السياسة التى تتبناها البلدان العربية بمعنى أن تتوحد سياسات الدولة العربية إزاء هذه القضية بشرط أن تكون هـذه السياسة متكاملة أى تتكامل فيها العناصر المشار إليها أنفا، من تمهيد الطريق لنقل هذه التكنولوجيا لدى الإنسان العربى العادى بتثقيفه وتأهيله لتقبلها والتعامل معها بشكل طبيعى، إلى توفير كافة الإمكانات المطلوبة للعلماء المتخصصين حتى تنمو القدرة الذاتية للعالم العربى فلا يتوقف إبداعه عند حد فهم التكنولوجيا الغربية واستيعابها بل يتجاوز ذلك إلى المنافسة والتفوق من واقع إدراكه لمشكلات بيئته التى تتطلب تكنولوجيا من نوع معين، وتلبيته احتياجات هذه البيئة بحلول جديدة تتوافق معها.

ثانيا: ومن جانب آخر فإن ما ينبغى التأكيد عليه هو أن التكنولوجيا فى أى مجتمع لا تنفصل عن الدراسات العلمية النظرية القائمة فيه وعن القدرات التنبؤية والإبداعية التى يمتلكها علماؤه. ومن ثم فإن من الخطأ أن نتصور أن نجاحنا فى استنبات التكنولوجيا المعاصرة وامتلاكها بالمعنى العميق الذى

أشـــرنا إليه فيما سبق يعنى أننا حققنا التقدم المنشود!، فالتقدم المنشود ينبغى أن يقـــوم على تطوير العلم النظرى نفسه وتشجيع المتخصصين فيه وتوفير كافـــة المـــوارد والإمكانيات المادية والمعملية وكافة الأجهزة التى تحقق لهم الإســـتقرار والإبـــداع ومواصلة الكشوف النظرية، ويأتى بعد ذلك الإهتمام بمجالات تطبيق هذه البحوث النظرية لهؤلاء العلماء سواء قاموا هم بتطبيقها أو قام غيرهم بذلك.

إن أكـــبر خطأ نرتكبه فى عالمنا العربى المعاصر هو أن نركز على دراســـة التكنولوجيا وتطبيقاتها ونواتجها دون أن يتواكب مع ذلك أو يسبقه التركـــيز على التقدم العلمى على المستوى النظرى. وأعتقد أن سببا رئيسيا مـــن أســـباب تخلفنا عن الركب الحضارى فى الميدان التكنولوجى هو أننا نكـــتفى فـــى معظم الأحيان بإستيراد التكنولوجيا ونحاول استيعاب تطبيقاتها المختلفة دون الإهتمام بمعرفة ما وراء هذه التكنولوجيا! وبالطبع فإن غياب المعرفة بالنظرية العلمية يجعل من الصعب جدا على أى دارس أو باحث أو ممارس أن يفهم تطبيقاتها ونواتجها التكنولوجية بصورة جيدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن انتشار ظاهرة تأسيس المعاهد التكنولوجية أو مـــا يسمى أحيانا بمعاهد التقنية العليا (والتقنية هى الكلمة العربية المقابلة للتكنولوجيا) والإهتمام بها على حساب الكليات العلمية التقليدية والأكاديميات البحثـــية المتخصصة يعد مؤشرا إلى أننا نسير فى الإتجاه الخطأ، وأعتقد أن تطويـــر الكلـــيات العلمية ومراكز البحث العلمى المعنية قد يكون أكثر فائدة وأعظـــم تأثيرا على المدى البعيد، إذ ما فائدة أن نربى فنى ماهر قادر على اســـتخدام جهاز الحاسب الآلى دون أن يعرف أى شئ عن النظرية التى بنى

على أساسها أو عن كيفية تركيب هذا الجهاز وكيفية إصلاحه! وما فائدة أن نــربى فنى ماهر فى ميكانيكا السيارات أو الطائرات دون أن يكون لدينا من يعرف النظريات العلمية التى بنيت على أساسها هذه المخترعات!

إن الفنييــن والتقنييــن لهــم أهميتهم ولا أحد يشكك فى ذلك، لكن هذه الأهمــية لا ينــبغى أن تطغى على تكوين الكادر العلمى المؤهل تأهيلا علميا نظــريا كافيا بحيث يستطيع هذا الكادر أن يطور هذه المخترعات ويحسن من أدائها فضلا عن استطاعته إكتشاف مثيلاتها والمزيد منها وقت الضرورة وفى مراحل لاحقة إذا توافرت له الإمكانيات البحثية والمادية الضرورية لذلك.

ولعل من المناسب هنا أن نعرف التمييز الدقيق بين العلم والتكنولوجيا والعلاقة بينهما قديما وحديثا حتى تتضح أمامنا الصورة كاملة.

إن أبســط مــا ينبغى أن نعرفه فى هذا المجال هو "إن العلم معرفة نظــرية، والتكنولوجــيا ما هى إلا تطبيق لهذه المعرفة النظرية فى مجال العمل البشرى". وأن التكنولوجيا ليست اكتشافا حديثا كما يظن البعض بل إنهــا باعتبارها تمثل المهارة التقنية للإنسان فى العمل اليدوى والإبتكارى العملــى قديمــة قــدم الإنسان، إنسان الشرق القديم، لأن التكنولوجيا تعنى الإخــتراع المترتب على الحاجة العملية والحاجات العملية جعلت الإنسان يبتكر كل ما يساعده على حياته تحت أى ظروف بيئية يعيش فيها باستمرار "فالحاجــة اذن ــ كمــا يقول المثل العربى ــ هى أم الاختراع". وبالتالى كانــت التكنولوجــيا فى الزمن القديم وإلى وقت قريب دافعة للعلم وسابقة عليه، ولكن الأمر تغير فى العصر الحالى وأصبحت التكنولوجيا فى معظم الأحيان تابعة للعلم وتالية له.

إن نقطـــة الإنطـــلاق فى التطور الإنسانى المعاصر تكمن منذ مطلع العصر الحديث فى أوربا "فى استخدام العلم للأغراض التكنولوجية بحيث لا تترك الكشوف التكنولوجية لبراعة الصانع الشخصية أو تدريبه الفعال وإنما تعتمد على نظرية عليمة مؤكدة". ولعل الأمر الذى يسبب الإضطراب الحالى فى العلاقة بين العلم والتكنولوجيا والتضارب فى ترتيب أولوية أحدهما على الآخـــر هو أن المسافة الزمنية بين ظهور البحث العلمى واكتشاف تطبيقاته العلمـــية التكنولوجية قد قلت إلى حد كبير فى عصرنا الحالى. وخلاصة ما أود أن أؤكده هنا هو أن العلم أصبح فى عصرنا الحالى هو الأساس المؤكد لكـــل تحول تكنولوجى وأن ما يقوم به الصانع المخترع أصبح يقوم به الآن عالم متخصص.

ومن هنا وجب أن ندرك أن العلم والتكنولوجيا الآن قد أصبحا حليفين وشـــهدا تداخلا واضحا زالت معه الحواجز الزمنية التى كانت تفصل بينهما حتى القرن الماضى، ومن ثم فإن علينا أن ندرك أيضا خطورة ما ينادى به الـــبعض من أننا نحتاج للتطبيقات التكنولوجية وللماهرين فيها فقط؛ فالمهارة التكنولوجية لا تنفصل عن العلم النظرى فى عالم اليوم، كما أنهما أصبحا من اختصـــاص العلماء المؤهلين تأهيلا عاليا فى الكليات العلمية ذات الإمكانيات البحثية المتطورة.

ولعـــل من المناسب هنا كذلك أن ننبه إلى خطورة ما تروج له بعض الدوائـــر الدعائـــية الغربـــية والصهيونية حول امكانية التكامل بين القدرات العربـــية البشـــرية والماديـــة وبيـــن العـــبقرية العلمية الصهيونية المدعمة بالتكنولوجيا الأمريكية المتقدمة لخلق حضارة عربية جديدة.

إن هــذه الدعــوة بمــا تطــرحه من معادلة خطيرة سبق أن ترددت وطــرحها بعض السياسيين فى الوطن العربى، وبعض المفكرين المتغربين والتلفيقيين الذين تأثروا بهذه الدعايات الغربية الصهيونية!

أما المعادلة التى تروج لها هذه الدعوة فهى:

قــدرات عربــية نفطية مأليه وبشرية + عبقرية يهودية صهيونية + تكنولوجيا أمريكية = حضارة عربية من طراز جديد.

إنهــا معادلــة خطــيرة يتصور البعض خطأ أنها يمكن أن تحل مشكلة العلاقة بين "التخلف العربى" و "التقدم الغربى" فى عصرنا الحالى. والواقع أنها معادلــة تكرس هذا التخلف وتحول الإنسان العربى إلى ممول أو عامل لخدمة الهيمنة الغربية التى تعد إسرائيل أداتها ورأس حربتها فى المنطقة العربية.

إن مكمــن الخطــأ فــى الترويج لهذه المعادلة من قبل السياسيين أو المفكريــن العــرب هو العجز عن إدراك أن التخلف العربى مسألة لا يمكن تداركها مطلقا عن طريق الإعتماد على الغير لأن الإعتماد على الغير سواء كان على أمريكا أو على أوربا أو على حليفتهما وصنيعتهما إسرائيل سيرسخ فينا التبعية ويزيد من تخلفنا، فضلا عن أنه سيزيد من اتساع الفارق بين العلم والتكنولوجيا العربيين، وبين نظيرهما فى العالم الغربى وإسرائيل!

إن التبعية لا يمكن أن تولد تحررا، وأن استمرار الإستيراد لا يمكن أن يشــجع أو يولــد إنتاجا مبدعا فى أى مجال من المجالات!! فما بالنا بمجال العلم والتكنولوجيا!!.

إن الطــريق الــذى نــراه ضروريا للتخلص من التبعية الإستيرادية وبالتالى من التخلف العلمى والتكنولوجى، إنما يكون فى وضع خطة مستقلة

للتطور العلمي والتكنولوجي نعتمد فيها على القدرات العربية إلى أقصى حد ممكن. ويمكن الإستفادة فى هذا المجال بخبرات بلاد استطاعت فعلا تحقيق التقدم عن طريق تطوير القدرات الذاتية واستنفار كل إمكانياتها.

وأمامنا فى هذا المجال نموذجان هما: اليابان والصين؛ فلقد استطاعت اليابان ــ فى مجتمع كان وربما لا يزال من المجتمعات ذات الثقافة السابقة على الثقافة العلمية كمجتمعاتنا العربية ــ أن تكثف جهودها من أجل تحقيق هدفها فى النمو الإقتصادى السريع، فاختارت أن تسخر العلم الصناعى والتكنولوجيا فى مجال الصناعات الإلكترونية التى تكمن فيها أوفر فرص النجاح فى ظل ظروف اليابان المحلية السائدة وهى كثافة السكان وقلة الموارد.

أما النموذج الصينى فقد أزال الجوانب غير العلمية القديمة فى الثقافة الصينية وركز على نشر الثقافة العلمية مما جعل العلم ينمو بسرعة وأدى ذلك التركيز على خلق ثقافة علمية جماهيرية اعتمد فيه الصينيون على الذات محاولين حل المشكلات التي تخص الصين وحدها، أدى ذلك إلى خلق تكنولوجيا صينية مستقلة تركز على صنع منتجات رخيصة الثمن تتضافر فيها تقنيات إنتاج متناسقة تجمع بين التقليدى والحديث.

وبالطبع فإننا لا نهدف من وراء الدعوة إلى الإستفادة من هذين النموذجين أن نركز على محاكاة أحدهما أو محاكاة الآخر، وانما أردنا أن نؤكد على أن تحديد الهدف بدقة ومعرفة طريق تحقيق هذا الهدف بالإعتماد على الذات ودون تقليد لأحد كان وراء هذا التقدم الهائل الذى حققته اليابان وتفوقت فيه على أمريكا وعلى كل الدول الأوربية، بل وبدأت تهددها فى

عقر دارها. وكذلك الحال بالنسبة للنموذج الصينى الذى ينمو ويتقدم باطراد ملحـوظ ويحقق التقدم والتفوق الذى سيكفل للعملاق الصينى فى النهاية أن يخرج من "قمقمه" ويهدد الغرب.

(هـ) أسس الطريق الصحيح للإنتاج الذاتى للعلم وصناعة التكنولوجيا:

إن مـا ذكـرناه فى الفقرات السابقة عن ضرورة الإعتماد على الذات والتقليـل مـن الإعـتماد علـى الغير فى ضوء ما رأيناه من تجارب الأمم الأخـرى يجعلـنا نسـرع الخطى فى وضع خطة عربية شاملة دقيقة تكون واضـحة المعالم وقابلة للتنفيذ من كل الأقطار العربية بحيث توظف فيها كل إمكانياتها المادية والبشرية.

ومن جانبى أرى أن هذه الخطة المستقلة الشاملة لتحقيق التقدم العلمى والتكنولوجى ينبغى أن ترتكز على الأسس التالية:-

أولا: وضـع استراتيجية عربية موحدة تتضافر فيها الجهود السياسية والإمكانـيات الإقتصـادية العربـية لتحقـيق أهـداف محددة. وبدون هذه الإسـتراتيجية العربية الموحدة لن تنجح أى دولة بمفردها فى تحقيق شئ له قيمة فى هذا المجال، وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الجامعة العربية قـد قامـت ولا تزال تقوم بجهود هامة فى هذا الإتجاه، ويمكن تطوير هذه الجهود لوضع هذه الإستراتيجية الموحدة والإلتزام بها من كل الدول العربية.

ثانـيا: فى إطار هذه الإستراتيجية الموحدة يجب إنشاء مراكز موحدة متعددة الجوانب والتخصصات للبحث العلمى، وذلك بهدف خلق كوادر علمية مدربة على أعلى مستوى فى الوطن العربى تقوم بصناعة العلم والتكنولوجيا

وفــق الإمكانـــات الذاتية العربية وبالمواد الخام المحلية وحسب الإحتياجات الحقيقــية للــبلدان العربية على أن يشرف على هذه المراكز ويقوم بتدريب كوادرهـــا العلمـــاء العرب سواء من العقول العربية المهاجرة أو من العلماء الموجوديـــن علـــى أرض الوطـــن وهم كثير وينتظرون هذه الفرصة التى تتضافر فيها كافة الجهود وتوفر لها كل الإمكانيات بفارغ الصبر.

وبالطـــبع فإن هذا لا يقلل من شأن مراكز البحث العلمى المنتشرة فى مخـــتلف الـــدول العربية خاصة فى مصر والأردن والعراق وبلدان المغرب العـــربى، لكـــن إمكانيات هذه الدول وحدها لا تكفى، فإن كان لديها العقول العلمـــية الماهـــرة والمدربـــة فليس لديها الإمكانيات المادية أو المواد الخام الكافية!! وهكذا فإن التكامل العربى فى هذا المجال يقتضى كما قلنا ضرورة إنشـــاء الكثـــير من المراكز البحثية العلمية المتخصصة على مستوى الوطن العـــربى ككـــل وتكون هذه المراكز تابعة للجامعة العربية مباشرة ومدعمة بإعـــتمادات مالـــية غير محدودة وقادرة على خلق الإستقرار للعلماء العرب المحليين واستجلاب العلماء المهاجرين بالدول الأوربية وأمريكا واستراليا.

ثالـــثا: إنشاء المراكز المتخصصة للتعريب والترجمة العلمية فى كل فروع العلم وخاصة العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية. وقد يقول قائل: لماذا التركيز على تعريب العلوم الطبيعية والرياضية دون العلوم الإنسانية؟! وله أقـــول: إن العلـــوم الإنسانية قد قطع فيها المترجمون العرب شوطا طويلا، فضلا عن أننا نحتاج من علماء الإنسانيات فى هذه المرحلة بالذات إلى جهد ابداعى ينظرون من خلاله واقعهم المعاش سواء على الصعيد الإجتماعى فى علم الإجتماع وعلوم الخدمة الإجتماعية، أو على الصعيد السياسى فى علوم

السياسة، أو على الصعيد الفردى فى علم النفس أو على الصعيد الإقتصادى فى العلوم الإقتصادية والإدارية.. الخ.

إن الدراسات المتراكمة ــ فى مجال العلوم الإنسانية ــ فيما مضى من هــذا القــرن ومــنذ ظهور الاهتمام بكل علم منها على حده قد أثرت عليها المــترجمات وســادها التغريب إلى حد كبير، ومصداق ذلك أن معظم هذه الدراسات إنما اعتمد فى الأساس على تطبيق مناهج غربية وفلسفات غربية علــى واقعــنا المحلــى! وليس من قبيل المغالاة أن نقول أن هذه الدراسات افــتقرت فــى مجملها إلى معايشة الواقع الذى كان عليها أن تستلهمه لا أن تفرض عليه مقولات غربية جاهرة!!؛ فالمقولات الجاهزة حينما تطبق على واقــع غــير الواقع الذى نظرت لدراسته أصلا تقود الباحث بالضرورة إلى عمــل استبيانات من نوع معين وذات صيغ معينة لتأتى النتائج مطابقة لتلك المقولات التى هى عبارة عن قناعات الباحث نفسه. وبالتالى فإن معظم نتائج تلك الدراسات إنما أتت معبرة عن قناعة صاحبها أكثر مما تعبر عن الواقع الذى تدرسه سواء كان واقعا اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصادياً أو نفسيا.. الخ.

علــى كل حال فإن ما قلناه فى الفقرة السابقة لا يعنى أن نتوقف نهائيا عــن الترجمة فى العلوم الإنسانية لأن المشروع الحضارى للإنسان العربى إنمــا يتطــب مواجهــة مع الآخر، وبالتالى يتطلب معرفة كاملة بكل نتاجه الفكــرى فى مختلف المجالات. إن كل ما أدعو إليه هنا هو أن نعيد التوازن المفقــود فــى مســألة التعريب لأنه فى الوقت الذى نجد فيه كما هائلا من المــترجمات فى العلوم الإنسانية سواء من خلال جهود الأفراد أو من خلال إصــدارات الهيــئات الحكومــية المختلفة، نجد فى المقابل فقرا واضحا فى المترجمات العلمية!

وليس أدل على ذلك الفقر فى المترجمات العلمية أكثر من أننا لا نزال نعتمد فى التدريس فى الكليات العلمية فى كل الأقطار العربية على المؤلفات الغربيـــية بلغاتهـــا الأصلية، أو على مؤلفات الأساتذة العرب المكتوبة باللغة الأجنبـــية الـــتى يتقنها الأستاذ سواء كانت الإنجليزية أو الفرنسية، وهذا أمر يدعو إلى الأسف الشديد!!

وبالطـــبع لا مجال هنا لسرد كل حجج دعاة الإبقاء على النظام الحالى فـــى تدريـــس العلوم باللغات الأجنبية، فهى فى اعتقادى حجج واهية أقل ما ترسخه فى أذهان أصحابها وفى تلاميذهم الإحساس المرير بالدونية والتبعية إن لم نقل بالتخلف، وهذا عكس ما نراه واضحا من تفوق العلماء العرب فى كل ميادين العلوم سواء خارج الوطن العربى أو داخله.

إن هذا التناقض ينبغى أن يزول، ولا مجال للإحتجاج هنا بأن اللغة العربـــية قاصرة عن استيعاب المصطلحات العلمية الأجنبية الجديدة والتى تســـتحدث باستمرار! فليس من قبيل المبالغة أن نقول ردا على هذه الحجة أن اللغـــة العربـــية أثبتـــت علـــى مر العصور أنها لغة معطاءة متجددة، اســـتطاعت فـــى الماضى أن تستوعب علوم اليونان والفرس والروم، وأن تصـــبح لغة العلم الأساسية فى العصور الوسطى الغربية. ولا تزال آلاف المصـــطلحات والكلمـــات العربية الموجودة حتى الآن فى اللغات الأوربية الحديثة شاهدة على ذلك. وبالطبع فإنها تستطيع الآن بفضل جهود أبنائها أن تستوعب العلوم المعاصرة وقد بذلت الهيئات اللغوية جهودا جبارة فى هذا المجال يمكن للعلماء العرب الإطلاع عليها والإستفادة منها، وينبغى عليهم اســـتكمالها، وعلـــيهم كذلك بذل المزيد من الجهد فى مجال كتابة علومهم وأبحاثهم باللغة العربية.

إن مـــن المستغرب حقا فى هذا الصدد هو إصرار البعض من علمائنا على أن العلم مستقر فى اللغات الأوربية وخاصة اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية، بينما يتناسون أن لغات أخرى كثيرة قد استوعبت هذه العلوم وطورتها حسب مصطلحها الخاص مثل اللغة اليابانية واللغة الروسية والســويدية.. الـــخ. واللغة العربية ليست أقل أهمية أو أقل مرونة من هذه اللغـــات! إن كـــل أمـــم الأرض غنية وفقيرة، متقدمة ومتخلفة تدرس العلوم بلغاتها القومية، فكيف يتكاسل أبناء اللغة العربية عن حمل هذه الأمانة وتقديم العلم بلغتهم القومية وخاصة أنها أصبحت اليوم من اللغات العالمية الرسمية وتحتل المرتبة السادسة بين لغات العالم فى الأمم المتحدة وهيئاتها.

إن تعريـــب العلوم ــ فى اعتقادى ــ قضية من القضايا المصيرية فى موضـــوعنا هـــذا لأنـــه سبيلنا الوحيد إلى تملك القدرة العلمية، وهو السبيل الوحيد إلى خلق المناخ العلمى الذى يستدعى مشاركة المجتمع كله فى التقدم الحضـــارى المنشـــود، فهناك الفنيون والعمال والإداريون والمنظمون الذين يسهمون فى تكوين هذه القدرة العلمية والذين عليهم أن يستوعبوها فى لغتهم، وكذلك هناك المستهلكون الذين عليهم هم أيضا أن يفهموا وأن يستوعبوا كل ما يستخدمونه من سلع، وعقاقير طبية، وآلات حديثة متنوعة.. الخ.

وبـــناءا علـــى كل ذلك تتأسس ضرورة تلك المراكز المتخصصة فى الترجمة العلمية وينبغى أن يكون الإشراف على تأسيس هذه المراكز للجامعة العربـــية وأن يقودهـــا علماء اكفاء مشهود لهم بالحس اللغوى العربى السليم وبالإلمـــام بـــبعض اللغات الأجنبية، كما أنه من الواجب على الدول العربية الغنـــية كدول الخليج العربى أن تدعم هذه المراكز ماليا، كما يمكن أن تكون

هذه الدول هى مقار هذه المراكز حتى تتيقن من الفائدة العلمية والعملية التى ستعود على أبنائها خاصة وعلى أبناء العالم العربى بشكل عام ــ ويجدر الإشارة إلى أن بعض هذه الدول الخليجية كالسعودية والكويت لها إسهاماتها الملحوظة فى هذا المجال، وان كانت هذه الإسهامات لا تزال دون المستوى المطلوب فضلا عن أنها إسهامات فردية ومتفرقة ــ كما ينبغى أن يشارك كل العلماء العرب فى عمل هذه المراكز من مختلف التخصصات، كما يمكن الإستفادة من العلماء العرب فى المهجر.

ولعل من الضرورى هنا أن نلاحظ أنه حتى الآن لا تزال مصادر تمويل البحث العلمى ومتعلقاته ومنها الترجمة العلمية مقتصرة على الهيئات الحكومية فى الوقت الذى غابت المؤسسات والهيئات العربية الخاصة ــ باستثناءات قليلة ــ عن لعب أى دور مؤثر فى هذا الصدد، وهذا أمر مستغرب فى ظل الثروات الهائلة التى تملكها المؤسسات المستقلة والأفراد فى الوطن العربى، وقد آن الأوان لتشارك هذه المؤسسات المستقلة والخاصة فى دعم البحث العلمى وتعريب العلوم خاصة وأن تلك المشاركة تدل على مدى وعى القائمين عليها وعلى مدى حرصهم على دعم النمو المتكامل للقدرة العلمية العربية، فضلا عن أن هذا الدعم سيعود بالفائدة على مشروعات هذه الهيئات وتطويرها.

رابعاً: ضرورة العمل على إعادة العقول العلمية العربية المهاجرة ذات السمعة العلمية العالمية إلى وطنها الأصلى العربى. وأعرف أن كثيرين منهم يرغبون فى ذلك لكنهم يخشون البيروقراطية والروتين الحكومى العربى، وكثرة العقبات التى يمكن أن تعوق استكمال أبحاثهم وتطويرها، ومن ثم

تعـــوق تقديم خبراتهم وخدماتهم إلى مجتمعهم! ولذلك فإن العامل الحاسم فى تحفـــيز هؤلاء إلى العودة إلى وطنهم هو إزالة أى معوقات أمام هذه العودة، وتوفير كافة الإمكانيات البحثية والمالية اللازمة لإستقرارهم.

إن عودة هؤلاء العلماء ضرورية لأسباب عديدة منها؛ ما يتمتعون به مـــن خـــبرات علمية واسعة اكتسبوها عبر احتكاكهم المباشر بمراكز البحث العلمـــى المـــتقدمة في الغرب، وما يمكن أن يمثلوه من قدوة للعلماء العرب الشـــبان من حيث خبرتهم فى الهجرة وفى البحث العلمي، كما أن عودة هذه العقـــول العلمـــية العربـــية المهاجـــرة أمـــر ضرورى لتحتل مراكز القيادة والصـــدارة فـــى الجامعـــات والمراكز البحثية العربية بدلا من اعتماد هذه الجامعـــات والمراكز فى كثير من البلدان العربية والإسلامية على القيادات غير العربية!

ولسنا فى حاجة هنا ــ بعد ما قلناه فيما سبق ــ إلى التنبيه إلى خطر اســـتمرار إعـــتمادنا على تلك القيادات غير العربية، إذ لاشك أنها تفتقر فى معظم الأحيان إلى الإخلاص المطلوب والحماس اللازم والقدرات الضرورية فضـــلا عن أنهم قد يندسون أساسا لأغراض تجسسية أو سياسية بهدف تقييد عملـــية الـــتقدم العلمي والتقنى والتحكم فى مسارها، وتبديد الثروات العربية والإسلامية فى مشاريع براقة ليس لها من المردود الحقيقى إلا ما يتوافق مع مصلحتهم ومصالح دولهم فقط.

خامساً: ضرورة التركيز على التنشئة والتربية العلمية للشباب العربى، اذ أن إنشـــاء المؤسسات العلمية السابق الإشارة إليها لن يكون له قيمة كبيرة إن لم تتوافر دائما الظروف الموضوعية لإستمرار هذه المراكز، فضلا عن

توافر الإقبال من الشباب العربى على التخصصات العلمية وتحفزهم للإبداع فـــى هـــذه التخصصات الصعبة، ولن يكون هذا الإقبال ممكنا إلا إذا ركزنا على التربية العلمية فى المدارس والجامعات العربية إلى جانب التركيز على التربية الدينية والأخلاقية والثقافية لهؤلاء الشباب.

إن الـــنظام التربوى العربى ينبغى أن يتلاءم ويتوافق مع الإستراتيجية التى نسعى لإستنباتها داخل العالم العربى للتقدم العلمى والتكنولوجى، ومن ثم ينـــبغى التركـــيز علـــى تنمية القدرات العلمية لطلاب المدارس والجامعات، ويمكننا ذلك بأكثر من صورة منها على سبيل المثال:

١- إدخـــال مقـــرر علمى اجبارى فى كل البلدان العربية على كل الطلاب يدرســـونه إما فى السنة النهائية من دراستهم فى المدارس الثانوية أو فى السنة الأولى من دراستهم الجامعية. وينبغى أن يكون هذا المقرر موحدا فى كل البلدان العربية وأن تعد مفرداته وأساليب تدريسه وتتولى الإشراف عليه جهة محايدة من الجهات العلمية التابعة للجامعة العربية.

ويهـــدف هذا المقرر إلى بث الروح العلمية والتفكير العلمى والمنهجى لـــدى الطلاب العرب وليكن تحت اسم "منطق التفكير العلمى" أو أى مسمى آخـــر بحيث يشتمل على التعريف بالعلم ومعناه وضرورته للفرد وللمجتمع، وكذلك يشتمل على معنى البحث العلمى وأساليبه وأدواته وأخلاقياته.

إن إكســـاب الشاب العربى حب البحث العلمى ومعرفة مهاراته المختلفة وكيفـــية اســـتخدامها فى حياته العلمية والخاصة مسألة ضرورية وحيوية من شـــأنها أن توفر ولو بشكل جزئى الوعى الجماعى لدى الشباب العربى بأهمية العلم والبحث العلمى بل وأهمية الإبداع العلمى وضرورته الوطنية.

٢- وإذا أضفنا إلى ذلك الإكثار من إصدار المجلات التى تنشر الثقافة العلمية على مستوى الوطن العربى عبر طباعة أنيقة فاخرة وبلغة بسيطة وبأسعار رخيصة فى متناول كل شاب عربى، وأضفنا إلى ذلك أيضا الإكثار من بث البرامج العلمية واستضافة كبار العلماء فى ندوات إذاعية وتليفزيونية محببة لاكتمل الوعى الجماعى بأهمية العلم وبضرورة البحث العلمى لدى الشباب العربى فضلا عن شيوخ المجتمع العربى من غير المتعلمين، ولتوفرت بذلك بعض الظروف الموضوعية الضرورية المنشودة لنمو العطاء العلمى وزيادة القدرات الإبداعية العربية فى ميدان العلم.

خاتمة:

وعود إلى بدء نقول أننا استطعنا إبداع العلم فى الماضى وشاركنا فى تطوير الكثير من العلوم وفى صنع التكنولوجيا المتقدمة، ولسنا اليوم بأقل من الأمس! والقضية الآن فى اعتقادى ليست هى: هل نستطيع الإبداع العلمى أم لا؟! ولكنها قضية: كيف يمكننا ذلك الآن؟! وذلك لأن من الثابت الآن أن بالعالم الغربى المتقدم الآلاف من العلماء العرب "ممن فرضوا بعطائهم العلمى المبدع الراقى احترامهم على العالم شرقه وغربه"، وأن بالعالم العربى فى مختلف أقطاره الآلاف من أمثال هؤلاء!

وقد تحدثنا فيما سبق من صفحات عن أسس خطة مقترحة تمكننا بالفعل من تجاوز مرحلة استيراد التكنولوجيا والاعتماد فيها على الآخرين، إلى مرحلة إبداع العلم وصنع التكنولوجيا اعتمادا على القدرات الذاتية بشرط تضافر عناصرها. وليس مستحيلا إذا ما بدأنا فى تنفيذ هذه الخطة أن نتحول إلى الإبداع الذاتى للعلم والتكنولوجيا سعيا وراء تحقيق نمط جديد للحياة على

أرضنا العربية، نمط لا يكون صورة باهتة ممسوخة لنموذج غريب علينا وعلى بيئتنا وواقعنا.

إن تحقيق هذا النمط الجديد للحياة على الأرض العربية يتطلب توفير الجو الفكرى والمناخ السياسي الملائمين كما ألمحنا إلى ذلك من قبل، وجوهر المطلوب هنا هو إتاحة الحرية الفكرية والحرية السياسية للجميع حتى تتوافر لديهم الدافعية ليتحولوا من متلقين إلى مشاركين، ومن ناقلين إلى مبدعين.

إن الإبداع الذاتى للعلم والتكنولوجيا ليس كما يظن البعض حكرا على أمة دون أخرى، كما أنه ليس حكرا على أحد من أبناء الأمة الواحدة، إذ أن مجال المشاركة فى الإبداع العلمى والتكنولوجى مجال فسيح "ويتسع لكل مستوى من مستويات الأداء الإنسانى ــ مهما بدا قدره ضئيلا ــ أن يبدع وأن يكون لإبداعه قيمة" بشرط "أن يتلقف المجتمع هذا ويعمقه ويوصله ويستغله. إن العامل والفلاح والكاتب قادرون بحكم اتصالهم المباشر بواقع الممارسة اليومية وما فيها من معاناة أن يقدموا من ثمرات الفكر القائم على تحليل التجربة أفكارا مبدعة ذات قيمة"، ولكن إطلاق العنان لهذه الملكات الإبداعية مهما كانت ضئيلة وتسخيرها فى خدمة الجماعة لا يتأتى مطلقا فى جو القهر والوصاية وعدم المشاركة، وهذا ما جعلنا نؤكد كثيرا من قبل على ضرورة توفير المناخ السياسى الملائم للإبداع العلمى بإطلاق حريات الأفراد، وتوفير إمكانيات المشاركة الفعلية أمامهم سواء كانوا من العلماء النظريين أو من الفنيين أو من العمال أو من المتلقين وعامة الشعب، فملامح التقدم فى تاريخ البشرية ترتبط حلقاتها وتتسع لجهود الجميع حكاما ومحكومين فى مناخ من المساواة والحرية والأمان الجماعى والحس الوطنى الواعى.

أهم المصادر والمراجع

لمشكلة "العلم والتكنولوجيا"

- القرآن الكريم.
- مجموعة من المؤلفين: أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية، صدر بإشراف اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.
- مونتجمرى وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٦م.
- أنطوان زحلان: العلم والسياسة العلمية فى الوطن العربى، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.
- مجموعة من المؤلفين: استراتيجية تطوير العلوم والتقانة فى الوطن العربى، التقرير العام الذى صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩م.
- زغلول النجار: قضية التخلف العلمى والتقنى فى العالم الإسلامى المعاصر سلسلة كتاب الأمة، قطر ١٤٠٩هـ.
- تاكشى هياشى وشوجى ايتو: استراتيجية البحث العلمى ـ أهمية التجربة اليابانية، نشر بكتاب: السياسات التكنولوجية فى الأقطار العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م.
- د. طيب تيزينى: فى السجال الفكرى الراهن، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٩م.
- د. فؤاد زكريا: التفكير العلمى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨م.
- د. أسامه أمين الخولى: العرب والعطاء العلمى – العلم والعطاء العلمى، مجلة "المستقبل العربى"، العدد ٧٧-٧، بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥م.

- خليل محشي: التربية المدرسية والعطاء العلمي في البلاد العربية، مجلة "المستقبل العربي"، العدد ٧٧-٧، بيروت ــ مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥م.

- Ka Kuro Kameshige: Recent Technological Aduances in Japan, in "A. Garrett (ed.) Penguin Technology Survey, London 1967

خامساً: مشكلة العولمة والهوية الثقافية (*)

أولاً: مفهوم العولمة:

كثر الحديث عن العولمة بأشكال شتى؛ فهناك العولمة الاقتصادية وكذا العولمة السياسية والعولمة فى مجال الإعلام والمعلومات، وهناك كذلك العولمة الثقافية .. إلخ ورغم ذلك فلا يزال مفهوم "العولمة" غامضا ملتبسا نظرا لتعدد أشكال النظر إليه فضلا عن اختلاف الرؤى حول كل واحد من هذه الأشكال، واختلاف المنطلقات والأهداف التى يسعى كل صاحب رؤية إلى تحقيقها من وراء حديثه!!

ولا عجب فى ذلك، فالمثقف أو المفكر الغربى مثلا يتحدث عن العولمة من منظور ليبرالى رأسمالى وهو متأكد من أن هذا المنظور هو جوهر عصر العولمة إذ أن النموذج المطروح لكافة صور العولمة (اقتصادية وسياسية وثقافية.. إلخ) إنما هو النموذج الغربى الذى يتبنى الديمقراطية الليبرالية على الصعيد السياسى والرأسمالية الحرة على الصعيد الاقتصادى.

أما المثقف أو المفكر الإسلامى – العربى، فهو يتحدث عنها بلا شك من منظور دينى عقائدى، حيث يرى أن النموذج المطروح الآن للعولمة وأعنى به المنظور الغربى مرفوض، وأن المفروض أن يطرح المنظور

(*) نشر هذا الموضوع من قبل ضمن كتابنا: فى فلسفة الثقافة: الذى صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م، تحت عنوان "العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة". ونعيد نشره ضمن هذه الطبعة الجديدة من المدخل لأهمية مشكلة العولمة التى طرحت نفسها بقوة الآن على الفكر العربى المعاصر.

الديـــنى الإســـلامى بديلا له وخاصة أن بالإسلام الدعوة إلى عالمية الإيمان بالإلـــه الواحد، وبكل الكتب المنزلة السابقة، وأن به النظام السياسى الأمثل والنظام الاجتماعى والاقتصادى الأمثل .. إلخ.

ومـــن هـــنا فـــإن استجلاء مفهوم العولمة أصبح أمرا ضروريا. فما المقصود بها وهل من حق كلا منا أن يتحدث عن مفهومه الخاص للعولمة؟! ومـــا هى الظروف والملابسات التى جعلت هذا المصطلح يشيع على الألسن وفى كل المحافل بهذا الشكل وكأنه موضة آخر القرن العشرين؟!

إن المقصـــود الأشـــمل للعولمـــة فى اعتقادى هو صبغ العالم بصبغة واحـــدة فـــى أى مجال من المجالات، أعنى أن يتقارب البشر وتذوب بينهم الفـــوارق فـــى الفكر واللغة والمعتقدات وفى أشكال الأزياء وصور التبادل التجارى والصناعى.. إلخ ... إلخ.. فالعولمة تتلخص اصطلاحا فى اقتراب العـــالم عـــالم البشـــر مـــن التوحد فى كل شىء بعد أن تذوب كل الفواصل والحواجـــز بيـــنهم ســـواء كانت حواجز مكانية أو زمانية، بحيث يصبحون وكـــأنهم يعيشـــون فـــى قرية واحدة، بل قل فى أسرة واحدة!! وربما يكون المدلول اللفظى للعولمة مفيدا فى فهم المقصود بها؛ حيث أن المدلول اللفظى يشـــير إلـــى اتجاه البشر إلى الاشتراك فى هوية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية واحدة!

فهـــل هـــذا الاتجاه إلى تنميط البشر وتجميدهم داخل إطار تلك الهوية الواحدة المنشودة أيا كانت صورتها، هل هذا ممكن أم مستحيل؟!

إن تـــاريخ التجربة البشرية الطويل يشير إلى محاولات بشرية عديدة جـــرت فى هذا الاتجاه لكنها لم تنجح النجاح الكامل؛ فقد حلم بذلك إخناتون

الملـــك المصــــرى القديـــم حينما وجد إمبراطوريته تتسع وتترامى أطرافها، وحيـــنما توصـــل إلى عبادة الإله الواحد، الشمس التى تشرق فى كل أرجاء الأرض، حلم بأن يجتمع البشر فى دولة واحدة وتحت إمرة حاكم واحد وفى ظـــل قانون واحد وأن تجمعهم عبادة هذا الإله الواحد ولكنه كان مجرد حلم لملك فيلسوف تبدد فور وفاته.

وتكـــرر الحلم عند ذلك القائد العسكرى الهمام الاسكندر الأكبر حيث أكمـــل تحقـــيق حلم والده بإمبراطورية شاسعة الأطراف، واستطاع بغزواته وانتصاراته العسكرية الباهرة أن يوحد إمبراطوريات الشرق وإمبراطوريته اليونانية فى دولة واحدة، ولكن الحلم لم يكتمل فلم تصبح الثقافة اليونانية هى حقـــا ثقافة العالم ولا قانون روما هو قانون العالم، بل عاد العالم إلى التفرق والهويات القومية إلى الظهور.

وتكـــرر الحلم مرات عديدة، فليس الحلم المسيحى بتوحيد العالم ببعيد عن تجربة الاسكندر التاريخية، بعد أن أصبحت المسيحية هى الدين الرسمى للإمـــبراطورية الرومانية فى القرن الرابع الميلادى. وليس الأمر ببعيد عن جوهـــر العقيدة الإسلامية فالإسلام هو الدين الخاتم والأكمل. وجاءت الفلسفة الماركسية حاملة لواء العالمية ومبشرة بالتحول العالمى نحو الاشتراكية ومن بعدها إلى الشيوعية الكاملة.

ولمـــا انـــتهى الصـــراع بيـــنها وبين الرأسمالية الغربية إلى انتصار الأخـــيرة، كـــان من الطبيعى أن تتوج انتصارها الاقتصادى والسياسى بهذه الدعـــوة إلـــى الـــنظام العالمى الجديد الذى تتزعمة بالطبع الولايات المتحدة الأمريكـــية ومن خلفها أوربا الغربية ومن هنا بدأت تتعالى صيحات الدعوة

إلى هذا النظام العالمى الجديد ذا القطب الواحد والتوجه الواحد، وبدأت تظهر كتداعيات وكنتائج مواكبة لذلك الدعوة إلى العولمة والكوكبية والقرية الكونية الواحدة.. إلخ.

ثانياً: آليات العولمة:

ولا شك أن عوامل عديدة تضافرت لتجعل من هذه الدعوة إلى العولمة فى عصرنا الحاضر تتردد بين كل مثقفى العالم بفئاتهم المختلفة وانتماءاتهم المتعددة. وكان أبرز هذه العوامل:

١- ظهور العديد من المخترعات التى ألغت الفواصل الزمانية والحواجز المكانية بين البشر؛ فقد أصبح بإمكان أى إنسان فى أى مكان على ظهر الأرض أن يلتقى بآخر فى نفس اللحظة إما عبر أسلاك الهاتف أو عبر شاشات التليفزيون أو شبكات الأنترنت وأجهزة الكمبيوتر. وإذا كان اللقاء الجسدى ضروريا فلا بأس؛ فالطائرات الأسرع من الصوت أصبحت قادرة على أن تنقل أى مسافر لأى جزء من العالم خلال ساعات معدودة. ويستطيع أى رجل أعمال أن يتنقل عبر قارات العالم المختلفة فى يوم أو يومين لينهى أى عمل يحتاج لوجوده المباشر بسرعة لم يعرفها العالم من قبل!

٢- سيولة المعلومات وتدفقها المذهل عبر شبكات الانترنت بين قارات العالم وبلدانه المختلفة، جعل بإمكان أى فرد فى أى بقعة من العالم أن يصبح عالميا فى كل شئ بدءاً من معرفته لكل ما يجرى فى العالم فى نفس اللحظة التى يحدث الحدث فيها وكأنه يعيش فى منطقة الحدث أيا كانت المسافة المكانية والزمانية التى تفصله عنه، وانتهاء بإمكانية التسوق عبر هذه الشبكات، وتلقى رسائله ومكالماته التليفونية عبرها .. إلخ..

لم يعد الفرد إذن ملزما بالخضوع لما تفرضه حكومته المحلية من قيود إعلامية أو اقتصادية أو سياسية عليه، ولم يعد ملزما كذلك بالخضوع للعادات والتقاليد التى يفرضها عليه مجتمعه الصغير (الأسرة) أو مجتمعه الكبير (الدولة). بل أصبح فى حوار دائم وجدل لا ينقطع مع أى شىء فى أى بقعة من العالم يتأثر به وربما يؤثر فيه، يتلقى عنه وربما يلقنه ما يريد..

لقد انعزل الفرد المعولم إذن عن مجتمعه المحلى وأصبح فردا معولما، أصبح مواطنا عالميا إذا جاز هذا التعبير!

٣- الاتفاقيات الدولية واكبت هذا التحول أو بالأحرى أكدته واتجهت إلى تقنينه فمن اتفاقية إنشاء الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة إلى اتفاقية صندوق النقد الدولى والبنك الدولى إلى اتفاقية الجات التى صارت هى الأخرى فى آخر صورها منظمة من المنظمات الدولية التى تخضع بكافة صورها المكتوبة والمرئية والمسموعة لكافة البنود والضوابط المحددة للتجارة الدولية مثلها مثل المنتجات الزراعية والصناعية الأخرى!!

وقد أكد الموقعون على اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية (الجات) فى الوثيقة الختامية لمراكش وهم وزراء ١٢٤ دولة على "عزمهم على العمل لتحقيق انسجام أكبر على المستوى العالمى للسياسات المتبعة فى الميادين التجارية والنقدية والمالية بما فى ذلك التعاون بين المنظمة العالمية للتجارة وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى لهذا الغرض"[١]. لعله قد اتضح لنا من هذا النص مدى وعى الموقعون عليه بضرورة تضافر جهود كل تلك الهيئات الدولية لتحقيق العولمة الاقتصادية.

إن تلك الآليات المتعددة المتمثلة فى تلك المخترعات الحديثة التى أزالت الحواجز المكانية والزمانية بين البشر، وتلك الاتفاقيات التى سهلت وجود الشركات العابرة للقارات وجعلت الرأسمالية - على حد تعبير أحد الاقتصاديين - رأسمالية نفاثة(٢)، ينتقل بموجبها رأس المال من مكان إلى مكان ومن دولة إلى أخرى، ومن قارة إلى أخرى فى لا زمن ولا جهد وبدون أى قيود من أى نوع، أقول إن تلك الآليات قد جعلت بإمكان الحلم أن يتحول إلى واقع، جعلت بالإمكان أن ينصهر البشر فى بوتقه واحدة وأن يتحولوا إلى كتلة بشرية متجانسة فى معاملاتها المالية والتجارية والاجتماعية، وفى توجهاتها الفكرية، وفى الغايات والأهداف التى تسعى إلى تحقيقها .. إلخ.. إلخ.

ولكن هل هذه الإمكانية صارت واقعا حيا ملموسا؟! وحتى إذا سلمنا بأنها وخاصة على الصعيد التجارى والمالى أو الاقتصادى عموما، إذا سلمنا بأنها صارت واقعا ملموسا فى الميدان الاقتصادى، فهل بإمكان هذا الواقع أن يستمر؟! وهل إذا حدث واستمر لفترة، هل يمكن أن يستمر إلى مالانهاية بمعنى هل يمكن لهذا الاقتصاد المعولم أن يحقق كل مصالح البشر على نفس النحو؟! وهل يمكنه تحقيق العدالة بينهم؟!

إن الحقيقة الساطعة فى هذا المجال الاقتصادى تقول "أن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التى تعتمد عليها إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة للماضى السحيق للرأسمالية؛ فبعد قرن طغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة الاجتماعية، تلوح الآن فى الأفق حركة مضادة تقتلع كل ما حققته الطبقة العاملة والطبقة الوسطى من

مكتسبات، وليست زيادة البطالة وانخفاض الأجور وتدهور مستويات المعيشة وتقلص الخدمات الاجتماعية التى تقدمها الدولة وإطلاق آليات السوق وابتعاد الحكومات عن التدخل فى النشاط الاقتصادى وحصر دورها فى "حراسة النظام". وتفاقم التفاوت فى توزيع الدخل والثروة بين المواطنين فى غالبية دول العالم، كل هذه الأمور ليست فى الحقيقة إلا عودة لنفس الأوضاع التى ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالى إبان مرحلة الثورة الصناعية (١٧٥٠-١٨٥٠) وهى أمور تزداد سوءا مع السرعة التى تتحرك بها عجلات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة"[٣].

إن تلك الحقيقة تشير بحق إلى قتامة المستقبل الاقتصادى للعالم فى ظل العولمة، حيث أن مؤلفى كتاب "فخ العولمة" يشيران إلى أن القرن القادم سيحمل نذير الشؤم لمعظم عمال العالم حيث أن "خمس $\left(\frac{١}{٥}\right)$" قوة العمل سيكفى لإنتاج جميع السلع ولسد حاجة الخدمات الرفيعة القيمة التى يحتاج إليها المجتمع العالمى. إن هذه الـ٢٠ بالمائة هى التى ستعمل وتكسب المال وتستهلك"[٤]. إن المسألة ستكون فى المستقبل هى على حد تعبير أحدهم "إما أن تأكل أو تؤكل To have lunch or be luch"[٥]. إن مجتمع القرن القادم فى ظل العولمة سيكون مجتمع "الخمُس الثرى وأربعة الأخماس الفقراء"[٦].

إذن فالمسألة الاقتصادية فى ظل الاقتصاد المعولم لن تحقق العدالة، بل ستمحوها وستقضى العولمة الاقتصادية على الاستقرار الاجتماعى وتقوض البنية الاجتماعية للمجتمعات الرأسمالية الغنية، فما بالنا بالمجتمعات الفقيرة أصلا! إنها ستموت جوعا بلا شك!!

إذا كــان هذا هو الحال فى مستقبل الأيام كما يتنبأ الاقتصاديون، فهل يحق لنا أن نسير فى ظل العولمة الاقتصادية معصوبى العينين؟! وهل يحق للمثقفيــن ورجــال الفكر أن يظلوا فى موقف المتفرج والعالم يتجه إلى هذا النفق المظلم الذى يحمل بداخله كل صور الاستغلال والفقر وانعدام المساواة والــرخاء؟!! لقد قدم كاتب هذه السطور رؤيته للخروج من هذا النفق المظلم للعولمة الاقتصادية فيما كتب عن سُبل النجاة من فخ العولمة الاقتصادية(٧).ولما كــنا معنيون الآن بالعولمة الثقافية، فلعل السؤال التالى يكون: هل الحال فى العولمة الثقافية كالحال فى العولمة الاقتصادية؟! وبعبارة أخرى هل العولمة الثقافية التى يتجه العالم إليها الآن ممكنة؟! وإذا كانت ممكنة فما هى النتائج الــتى تترتب على وجودها كحالة واقعة fact؟! وإذا لم تكن ممكنة، فما هو السبيل للنجاة من فخاخها المنصوبة الآن لكل ثقافات العالم عدا الثقافة الغربية أو ربما لكل ثقافات العالم بما فيها الثقافة الغربية ذاتها؟!

إن الإجابــة علــى مثل هذا السؤال المركب تبدأ من تحديد المقصود بالعولمة الثقافية والتمييز بين مضمونها أو محتواها المعرفى وبين آلياتها أو الوسائل التى تتحقق بمقتضاها.

ثالثاً: مفهوم العولمة الثقافية:

إن المقصــود بالعولمــة الثقافية بالطبع هو التقارب الذى يحدث بين ثقافــات شــعوب العــالم المخــتلفة لدرجة ذوبان الفوارق الحضارية بينها، وصهرها جميعا فى بوتقة ثقافة واحدة ذات خصائص مشتركة واحدة.

ولا شك أن آليات تحقيق هذا التقارب قد زادت فى السنوات العشرين الماضــية لدرجــة أصــبح الإنســان معها فى أى مكان فى العالم المترامى

الأطـــراف خاضـــعا لتلقى كل أو على الأقل معظم ثقافات الشعوب المختلفة عـــبر وســـائل الإعـــلام المختلفة، وعبر كل تلك المخترعات التى سهلت له الاطلاع على فكر الشعوب المختلفة وعاداتها وتقاليدها ودياناتها وعلى كل ما تنتجه قرائح هذه الشعوب فى نفس اللحظة التى تنتجه فيها أو بعد ذلك بقليل.

ولكن السؤال الذى قد يلح علينا هو: أيكون معنى ذلك أن بالإمكان أن يتوحد البشر فى ثقافة واحدة ذات ملامح مشتركة بالفعل؟!

والإجابـــة عندى أنه ينبغى التمييز بين ظاهر الأمر وباطنه، فظاهر الأمـــر أن البشرية تتجه بالفعل فى ثقافتها المعاصرة إلى الاعتقاد بملامح عامـــة تمـــيز ثقافـــة إنســـان نهايـــة القرن العشرين وبداية القرن الحادى والعشرين؛ وأبرز هذه الملامح الاتفاق على: (أ) الاعتقاد بحرية الإنسان فـــى ممارسة حقوقة الطبيعية المشروعة فيما يتعلق بحرية العقيدة وحرية الرأى وحرية الفعل. (ب) الاعتقاد بأن حقوق الإنسان الفرد والحفاظ عليها هو واجب الحكومات المحلية المختلفة وأن تلك الحكومات تكتسب الشرعية والاحـــترام مـــن التزامها بالحفاظ على تلك الحقوق، وعلى مدى ما تتيحه للأفـــراد مـــن ديمقراطية فى التعبير وفى اختيار ممثليها وفى اختيار نمط حـــياتهم كمـــا يشـــاءون. (جـ) من مظاهر الثقافة الموحدة أيضا تلك الملامح المشـــتركة الـــتى نشـــاهدها للأزياء التى يرتديها الناس، وتلك العادات والتقاليد المشـــتركة التى بدأوا يمارسونها فى مختلف المناسبات. (د) ومن هذه المظاهر أيضـــا اتجـــاه الناس فى مختلف أرجاء العالم إلى التحدث بلغة أجنبية إلى جانب لغـــتهم المحلـــية – وخاصـــة اللغـــات الأوربية الحديثة وعلى وجه أخص اللغة الإنجلـــيزية الـــتى كـــادت أن تصبح لغة العالم الرسمية لدرجة أن بعض الدول الـــناطقة بلغات أخرى تنازلت عن المرتبة الأولى للغة الإنجليزية وجعلت لغتها

المحلـية فـي المرتـبة الثانية. (هـ) ولا شك أن من تلك الملامح المشتركة بين ثقافـات العـالم الآن اتجـاه الـناس فى تلك الأونة إلى تقدير المنافع الذاتية – الشخصـية علـى حساب المصلحة العامة لمجتمعهم، لقد أصبح الأفراد فى هذا العصـر أكـثر أنانـية وأكثر جريا وراء مصالحهم المادية الذاتية، وأكثر تقديرا للمنافع المادية على حساب وسائل التقدير المعنوية.

إن تلك وغيرها أصبحت مظاهر عامة لثقافة الناس فى هذا العصر فى جهات العالم الأربع. ولكن ان دققنا النظر وحاولنا الغوص إلى ما وراء هذا الظاهـر فإنـه سـيتبين لنا أمرين؛ **أولهما**: أن هذه العناصر المشتركة التى تحدثـنا عـنها للـثقافة العالمية الآن هى فى الأساس عناصر ثقافة الغرب الرأسـمالى وهـى العناصر التى نجحت الحركات الاستعمارية فى الماضى القريـب، ووسائل الأعلام الغربية المهيمنة سواء فى الماضى القريب أو فى الحاضـر الـذى نعيشـه أن تبثها وأن تصور لمتلقيها بمختلف الوسائل أنها العناصر الجوهرية التى لا غنى للثقافة الإنسانية، وأنها جوهر التحضر وما عداها يعد ثقافة تخلف يبغى الإقلاع عنها والإفلات من براثنها!!

وثانيهما: أن هذه العناصر رغم تغلغلها الواضح، ورغم نفوذها القوى علـى معظم البشر فى أرجاء العالم ورغم سيطرتها على عقول مثقفى العالم ومـنظريه خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقى وقيمه الاشتراكية. أقول رغم ذلـك فإنـنا نلمـح التململ الواضح لدى شعوب العالم غير الغربى من هذا التغلغل ورفضهم لهذا النفوذ وتلك الهيمنة التى تفرضها عليهم الثقافة الغربية.

ولا أخـالف الحقـيقة أن قلت أن بوادر حركة مضادة للثقافة الغربية ولقـيمها قد بدأت تتشكل ملامحها فى مختلف أرجاء العالم الشرقى سواء فى آسـيا أو فـى أفريقـيا والعالم العربى والإسلامى أو حتى لدى دول الكتلة

الشرقية السابقة وخاصة بعدما عانوا من النتائج والتداعيات السلبية بعد تفكيك أسس ثقافتهم الاشتراكية وانخراطهم فى الثقافة الغربية الرأسمالية.

ولا أشـــك فـــى أن هذه الحركة التى بدأت تتشكل سوف تتمخض فى الـــنهاية عن اتجاه مضاد للعولمة الثقافية خاصة إذا عرفنا أن معظم عناصر تلـــك العولمة هى فى الأساس كما أشرنا سابقا عناصر الثقافة الغربية وقيمها الخاصـــة. وفـــى اعـــتقادى أن هذا الاتجاه المعتاد للعولمة وان كان خافت الصوت فى اللحظة الحاضرة، فهو سيكون الاتجاه السائد بالفعل مع البدايات الأولى للقرن الجديد، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تلك الغطرسة العسكرية التى يتباهى بها الغرب الآن فى مختلف أنحاء العالم سواء فى أوربا (البوسنة والحرب فى كوسوفو ويوغوسلافيا) أو فى العالم العربى والإسلامى (حرب العـــراق وحـــرب الخلـــيج والعقوبـــات المفروضة على ليبيا وبعض دول المنطقة.. إلخ).

فقـــد علمتـــنا دروس الـــتاريخ أن التباهى بالقوة العسكرية ومحاولة الســـيطرة على العالم من خلالها هى بداية النهاية لأى إمبراطورية عظمى فـــى الـــتاريخ. وانظـــر لنتائج غزو الاسكندر ونابليون وهتلر للعالم تجد مصداق ذلك.

علـــى أية حال، فإن العولمة الثقافية كما تبدو فى ظاهرها هى عولمة غربية الطابع والملامح وذلك بفعل هيمنة وسائل الأعلام الغربية وبفعل قوة الغـــرب وقوة علومه وسياساته. وما المقصود بتلك العولمة الآن إلا "غربنة العالم" وصبغه بصبغة غربية في مختلف مجالات الحياة(٨).

وإذا كـــان هذا هو جوهر الثقافة المعولمة وجوهر توجهاتها وأهدافها، فهل يمكن أن تستسلم شعوب العالم بثقافاتها المختلفة إلى مالانهاية لهذه الثقافة غربية الملامح والمنطلقات والأهداف؟!!

رابعاً: بين ثقافة العولمة واقتصاد العولمة:

الحقــيقة أنـــه لكى نجيب على هذا التساؤل، ينبغى أن نميز بين آليات الاقتصــــاد المعولم وآليات الثقافة المعولمة؛ فالآليات الاقتصادية آليات مادية وقانونـــية يـــؤدى الالتزام بها إلى تقويض نمط الاقتصاد المحلى لأى دوله واستبداله بالاقتصاد المعولم أى ذلك الذى يتيح حرية انتقال رؤوس الأموال وإزالـــة أى حواجز أمام انتقال السلع وإعطاء الضمانات الكافية للمستثمرين الأفــراد أو لمـــا يمثلونه من شركات عابرة للقارات سواء أكانوا أجانب أم مواطنين. إن تلك العولمة الاقتصادية ليست رغم كل شئ "من قبيل الحتميات الاقتصادية والتكنولوجية الشبيهة بالأحداث الطبيعية التى لا يمكن الوقوف فى وجهها، بل هى نتيجة حتمية خلقتها سياسات معينة بوعى وإرادة الحكومات والبرلمانات التى وقعت على القوانين التى طبقت السياسات الليبرالية الجديدة وألغت الحواجز والحدود أمام حركات تنقل السلع ورؤوس الأموال"(٩).

إذن العولمة الاقتصادية أتت نتيجة لسياسات معينة طبقت بادئ ذى بدء فـــى الـــدول الغربية الرأسمالية وفرضت على الدول الأخرى بشكل أو بأخر سواء عبر موافقتها على سياسات تلك الدول الغربية والأخذ بها لما أثبتت من نجـــاح فـــى تلـــك الدول، أو عبر توقيعها على المعاهدات والاتفاقيات الدولية كاتفاقية الجات ومنظمة التجارة العالمية. وبالطبع فإن الخضوع لهذه الاتفاقيات وتنفــيذها يترتـــب علـــيه تلقائيا دخول تلك الدول الموقعة فى دائرة الاقتصاد

المعولم الذى لا يعرف الحدود أو الحواجز ولا يعير سلطة الدول المحلية كثير اهـتمام؛ فالأسـاس الأول والأخير هنا هو كيف يتضاعف رأس المال وبأى وسائل وفى أى مكان تبعا لما تحدده قوانين السوق والبورصات المالية.

والأمر الذى أود لفت الأنظار إليه هنا هو أن آليات السوق الحر إذا ما انطلقـت وإذا ما تقرر الخضوع لها فإن آلة الاقتصاد هنا ستتحرك بطريقة حتمية نحو فرض سلطانها على الجميع بكل آثارها الإيجابية والسلبية وبدون توقـف، وقد لا يستطيع الفكاك منها ومن آثارها من بدأوا تحريكها أنفسهم!! اللهـم إلا إذا حـدث تغيـير شـامل لتلك السياسات والتشريعات والقوانين والاتفاقيات الأصلية، وأعيد تشكيلها من جديد.

إن اقتصـاد العولمة إذن يتحقق بطريقة آلية وكنتيجة حتمية للخضوع لسياسات وتشريعات واتفاقيات معينة. إنه يمكن أن يتحقق إذن فى أى مكان مـن العـالم بصـرف النظر عن الأفراد أو الدول التى تخضع له أو تطبقه وبصرف النظر عن البيئة الثقافية أو الرؤى الحضارية لفرد ما أو لشعب ما أو لدولـة ما. إنه ينمو ويصبح حالة واقعة بمجرد الخضوع لتلك التشريعات والاتفاقيات الدولية التى تستهدف تحققه!!

والأمر مختلف فى اعتقادى فيما يتعلق بالعولمة الثقافية؛ إذ على الرغم مـن أنهـا يمكن أن تتحقق عبر وسائل مادية آلية هى الأخرى، إلا أن هذه الوسـائل المادية لا تحقق بذاتها تلك العولمة الثقافية، بل تحققها إذا ما لاقت قبولا من الفرد ذاته، وإذا ما لاقت الاستجابه لدى الشعوب التى تتلقى ما تبثه هذه الآليات التى تستهدف عولمة الثقافة.

إن آلـــيات العولمة الثقافية كما نعرف كثيرة ومتعدده وقد تكون بالفعل عظـــيمة التأثير على المتلقى وليس أدل على ذلك من أن الكثيرين من أبنائنا المعولميـــن قـــد يجلســـون أمام شاشات التليفزيون العالمية أو أمام شبكات الانترنـــت العالمـــية معظم وقتهم يتلقون بانبهار كل ما يبث ويتفاعلون معه ويـــتأثرون بـــه بلاشـــك. لكن هذا التلقى لا يحدث تأثيره فى نفس الفرد أو بالأحـــرى فى عقليته إلا إذا رغب الفرد فى ذلك، وبعبارة أخرى إلا إذا أراد الفرد ذلك بالفعل وتفاعل مع هذه المواد التى يتلقاها بإيجابية.

إن ما أود توضيحه هنا هو أن عقل الفرد هو المّعنى هنا بمادة الثقافة المعولمة، فإذا ما تفاعل بإيجابية مع مادة هذه الثقافة انعزل جزئيا عن ثقافته المحلية وأصبح تابعا لهذه الثقافة المعولمة، وإذا ما وجد فى عقلة وفى نفسه ما يرفض تلك الثقافة المعولمة فإن تأثيرها هنا عليه سيكون سلبيا إذ بإمكانه أن يرفضها كلية سواء كان ذلك نتيجة لتمسكه بثقافته القومية المحلية أو كان لعـــدم اقتناعه بالقيم التى تروج لها هذه الثقافة المعولمة أو التى يراد لها أن تكون كذلك!!

إن المســـألة هـــنا لا تأخذ مسارها بشكل مادى ألى بمجرد الخضوع لاتفاقـــات معيـــنة أو لقوانيـــن معينه، بل هى مرهونة بالاقتناع الذاتى للفرد ومـــرهونة بالـــتالى بإرادة شعب ما التخلى عن ثقافته القومية والتنازل عنها لصـــالح تلـــك الثقافة الجديدة الوافدة. وإذا ما أدركنا أن معظم عناصر تلك الـــثقافة المعولمـــة أو التى يراد لها ذلك عناصر غربية وحاملة للقيم الغربية الماديـــة المتطرفة فى ماديتها وتركيزها على اللذى والشهوانى والملموس.. إلـــخ، لأدركنا أنها لا يمكن أن تلقى القبول المطلق عند معظم شعوب العالم

الأخـــرى وخاصـــة تلك الشعوب صاحبة الحضارات العريقة وصاحبة القيم الرفيعة والتراث الحى فى نفوس أبنائه.

وإذا مـــا تســـاءل السائل هنا: إذن، كيف تفسر ذلك التكالب على تلقى ثقافـــة العولمـــة، وبماذا تفسر ذلك التقارب الذى حدث بين الثقافات المختلفة لدرجـــة أوجدت معها عناصر، تلك الثقافة المشتركة بين شعوب العالم الآن؛ تلك العناصر التى أشرنا إليها من قبل؟!

ولهذا السائل أقول ما سبق أن أوضحته من قبل حول ضرورة التمييز بيـــن ظاهـــر الأمـــر وباطنه، فظاهر الأمر يوحى بأننا نعيش عصر ثقافة العولمة، وباطنة يشير إلى وجود تلك الثقافة المضادة للعولمة وأعنى الثقافات الوطنـــية – القومية للشعوب المختلفة. واعتزاز هذه الشعوب بها يعنى أنها ســـتقاوم حـــتما الذوبان فى ثقافة العولمة مفضلة عليها أحياء ثقافاتها القومية والتمسك بها أكثر وأكثر!!

خامساً: عوائق العولمة الثقافية:

إن الـــتقارب الـــثقافى الذى حدث بين مواطنى العالم كان حتميا بفعل آليات نشر الثقافة التى أصبحت متاحة للجميع وبأسرع الطرق وأيسر السبل. ولكـــن هـــذا التقارب لا يعنى فى اعتقادى إمكانية أن يخضع الجميع لثقافة بعيـــنها بحجة أنها الثقافة السائدة أو بحجة أنها ثقافة الغالب حسب اصطلاح ابـــن خلدون، فالمسألة هنا لم تعد ثقافة غالب، وثقافة مغلوب، ولم يعد ممكنا تصور أن المغلوب سيقلد حتما الغالب كما هو شائع، كما لم يعد ضروريا أن ينجح الغالب فى فرض ثقافته على المغلوب. إن هذا التقارب الثقافى قد نشأ بـــلا شـــك نتـــيجة أمريـــن؛ أولا: تلك الوسائل الحديثة التى سهلت الحوار

الحضارى بين الأمم وجعلت التلاقح بين ثقافاتها المختلفة ميسورا وضروريا.
ثانـيا: أن كـل شعب وكل حضارة من الحضارات العريقة تحتوى بلا شك علـى عناصر محددة لا يختلف حولها البشر حال نضوجهم العقلى وبلوغهم مـرحلة الرشـد الحضـارى فى أى عصر كان وفى أى مكان كانوا. وهذه العناصـر الـتى نجدها فى معظم حضارات العالم وثقافاته الراشدة هى مثلا احـترام إنسـانية الإنسان واحترام حقوقه الطبيعية فى ظل المجتمع المدنى، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد فى ظل قانون يحترمه الجميع ..إلخ.

إن هـذه العناصـر وان كانت مستحدثة بالنسبة للثقافة الغربية؛ إذ أن عمـرها لا يـزيد على ثلاثة قرون، فإنها لدى الشعوب الأخرى تمثل تراثا عريقا يمتد لدى بعض هذه الشعوب لما قبل الميلاد.

وبالطبع فإن هذه الشعوب إذا ما تفاعلت مع ما يردده الغربيون الأن حول تلك الأمور، فإنها تتفاعل معها ليس من منطلق التسليم بالثقافة السائدة أو الغالـبة، بـل من منطلق أنها تمثل لديهم بعض أو أحد عناصر ثقافتهم الأصـيلة. والحـق لا يضاد الحق كما قال فلاسفة الإسلام فى التوفيق بين الدين والفلسفة.

ومـع تسليمنا بوجود هذا التقارب الثقافى بين شعوب العالم المعاصر، فإننا لا نميل إلى التسليم بإمكانية أن تتوحد الثقافة عالميا، ولا نؤمن بإمكانية أن تنصـهر ثقافـات العالم فى ثقافة مشتركة واحدة على الأقل فى المستقبل المـنظور مـن القرن الحالى، القرن الواحد والعشرين. وذلك لأسباب عديدة ولعوامل تعوق هذه العولمة الثقافية، ويمكن أن نشير إلى بعض هذه العوامل فيما يلى:

١- إن الـــثقافة المعولمـــة أو التى يراد تعميمها هى فى الواقع ثقافة الغرب الرأسمالى. إذ على الرغم من أنها كما قلنا فيما سبق تمثل الثقافة السائدة أو قل الثقافة الغالبة فى هذه الأيام، على الرغم من ذلك فإن ما تحمله من مـــبادئ وقـــيم هى فى الواقع مبادئ وقيم مادية فى جوهرها. ولا تستقيم حياة الإنسان ككل إذا ما عاش وفقا لهذه الثقافة المادية.

إذن فـــإن مضمون الثقافة المعولمة نفسه، لا يستقيم مع الحياة السوية للإنسان وهو يخالف جوهره وحقيقة وجوده. ومن ثم فإن الإنسان وان تظاهر بقـــبول هـــذه الـــثقافة الماديـــة أو تعلق بها لفترة فإنه حتما سيكتشف أوجه قصـــورها. ولـــيس ببعيد عن إدراكنا أن بعض فلاسفة الغرب المعاصرين أنفسهم قد أدركوا جيدا هذه الحقيقة وحذروا من سيادة النموذج الثقافى الغربى التقلـــيدى على الغربيين أنفسهم، بل بشروا بانهيار الحضارة الغربية ككل ان لـــم تـــتراجع عـــن هذا النموذج المادى فى النهوض الحضارى وعلى رأس هؤلاء فلاسفة من أمثال شبنجلر(١٠) وتوينبى (١١) واشفيتسر(١٢).

٢- إن الثقافة المعولمة لا تستطيع النفاذ إلى الأفراد والشعوب كما أشرنا فيما ســـبق إلا عبر عقولهم وضمائرهم الأخلاقية وعبر إرادتهم الواعية الحرة ولـــيس هـــذا بالأمر السهل اليسير، لأن كل إنسان عاقل ان قبل ظاهريا التشـــكل بمظاهـــر ثقافة الغرب وتمثل بعض عادات الغربيين، فإنه حتما سيفكر ويعيد التفكير فيما آل إليه حاله من هذا التقليد وتلك التبعية، وحينئذ ســـيهتدى إلـــى العقائد الصحية الصحيحة مستلهما فى ذلك تراثه الثقافى وزاده الحضارى المستقل.

٣- إن هويات الشعوب الثقافية تستند على عراقة الحضارة التى تنتمى إليها وتاريخية هذه الحضارات، ومن ثم فإن الشعوب ان قلدت النموذج الثقافى

الشائع والسائد فإن هذا لا يستتبع أنها قد وقعت أسيرة لهذا النموذج المُقلد، لأن الشعوب سرعان ما تمل من التقليد وتعود إلى التمسك بأصالتها خاصة وأن النموذج الثقافى السائد والغالب يعد نموذجا هشا يركز على بُعد واحد، بينما الإنسان كائن مركب. والبُعد الروحى فيه هو الأصل وليس البُعد المادى المتمثل فى الجسد.

٤- الإعتقاد السائد لدى أبناء معظم الثقافات المعاصرة وخاصة من أصحاب الحضارات الكبرى فى التاريخ الإنسانى بأنهم أبناء حضارات عظمى متكاملة، وأنهم ان استفادوا من الحضارة الغربية الحديثة بعض التقنيات والمخترعات والمناهج البحثيه، فليس معنى ذلك أنهم قد خضعوا لها أو سلموا بتفوقها. فتلك التقنيات وتلك المخترعات وهذه المناهج الجديدة فى البحث العلمى إنما هى ميراث للبشرية ككل ساهمت فيه كل الحضارات البشرية منذ فجر التاريخ الإنسانى بنصيب وقد نجحت الحضارة الغربية الحديثة فى استثمار هذا الميراث الحضارى للبشرية وطورته. ومن حق جميع شعوب العالم أن تستفيد من هذا الميراث ومن ما أدخل عليه من تطورات مستحدثة.

إن من شأن هذا الاعتقاد أن يقوض الظن السائد بأن الثقافة الغربية الحديثة هى ثقافة العالم أو ينبغى أن تكون كذلك لأنها من وجهة نظر أبناء تلك الحضارات العريقة وعلى رأسها الحضارة العربية الإسلامية، وحضارات الشرق القديم والحديث، إنها من وجهة نظرهم حضارة ناقصة غير متكاملة ولا تفى بكل أغراض الحياة الإنسانية، ومن شأنها أن تخلق إنسانا مشوها يسعى إلى الكمال ولكن هيهات أن يصل إليه ان لم يتغذ على الزاد الروحى من الحضارات الأخرى.

إن هــذا الاعتقاد من شأنه تقويض أى محاوله لعولمة الثقافة، فالثقافة الأفضــل والأكمل والأرقى ستكون فى النهاية هى الثقافة الوطنية لأبناء تلك الحضارات العريقة وليست الثقافة الوافدة الخارجية الغازية!

٥- النظرة الاستعلائية العنصرية للثقافة الغربية. فعلى الرغم من أن فلاسفة الغــرب ومفكــريه المحدثيــن والمعاصــرين كثيرا ما ينادون بالحوار الحضارى، وكثيرا ما ينشدون فى فلسفاتهم نشيد الإستفادة من الحضارات الأخــرى، إلا أن الواقــع يقول بأن الإنسان الغربى قد ترسخ لديه عقدة التمــيز الحضـــارى، وأنه وحده القادر على الإبداع. وأن الآخرين عليهم الــتلقى والاســتفادة دون أن يحاولوا التميز والإبداع المستقل لأنهم غير قادرين على ذلك بشكل مستقل..

ومن هنا فإن أى دعوة للحوار الحضارى من جانب الغربيين إنما هى فى الواقع دعوة إلى الإذعان لمبادئ وقيم الحضارة الغربية الحديثة المتفوقة المتطورة.. إلخ. وحينما يبدأ الحوار من هذه العقدة، عقدة التميز لدى الإنسان الغــربى، ومــن هذه الدعوة الخفية إلى الإذعان، فإنه بلا شك سيكون حوار الطرشـــان، أى لن يكون حوارا بحق. فالحوار ينبغى أن يبدأ من التسليم من قبل الجميع بما أسميه "التكافؤ الحضارى"(١٣)، فعلى من يتحاورون أن يؤمنوا أولا بأن كل حضارة لديها عناصر تفوقها الذاتية وأنه بالإمكان أن تستفيد كل حضارة من الحضارات الأخرى المعاصرة لها دون أن تسعى إلى مسخها أو تشويهها أو التقليل من شأنها.

إن ما أقوله فى هذا الصدد ليس تنظيرا أو ضربا من الخيال لأنه حالة واقعة ينظر من خلالها الإنسان الغربى والمفكر الغربى إلى الآخرين؛ فمجرد تقسيم العالم إلى عالم أول وثانى وثالث نظرة عنصرية تقيس التقدم البشرى

بمعيار مادى بحت، وتصنف شعوب العالم من منظور الفقر والغنى مرة، ومن منظور اللون والجنس مرة أخرى، ومن منظور الشمال والجنوب مرة ثالثة وهكذا .. وليس ببعيد عن ذلك الأصرار على أن تبقى السيطرة الغربية على الأمم المتحدة وأن يكون للدول الغربية الأغلبية فى مجلس الأمن الدولى، ولهم وحدهم حق الاعتراض على أى قرار حتى وان كان قرارا اتخذته أغلبية شعوب ودول العالم فى الجمعية العامة.

وليس ببعيد عن ذلك كذلك ازدواجية المعايير التى تدار بها شئون العالم من قبل أمريكا وأوربا نظرا لامتلاكها قوة السلاح والعتاد وقدرتها بالتالى على أن تفرض مفهوما ناقصا ومزريا للعدالة على الآخرين.. إلخ... إلخ.

إن الممارسات الغربية تكشف عن أن الثقافة الغربية ثقافة عنصرية تسعى لتحقيق مصالحها المادية دون النظر إلى مصالح الشعوب الأخرى. فكيف إذن تقبل شعوب العالم الأخرى التحاور مع ممثلى ثقافة عنصرية استعلائية. وما الذى يضمن لهم أن هذا الحوار سيكون مجديا على المدى الطويل. إن فرض الرأى بالقوة أو من خلال التلويح بها لا يمكن أن يفرز ثقافة مشتركة للبشرية يتعايش فى ظلها الجميع.

٦- الاتفاقيات الدولية المستحدثة كاتفاقية الجات التى أصبحت منذ عام ١٩٩٥م تتضمن شقا خاصا بحقوق الملكية الفكرية نصت فيه على إمكان "تطبيق المبادئ الأساسية لاتفاقية جات ١٩٩٤م والاتفاقيات أو المعاهدات الدولية ذات الصلة بحقوق الملكية الفكرية، وعلى" وضع المعايير والمبادئ الكافية فيما يتعلق بتوفر ونطاق واستخدام حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالتجارة، وتوفير الوسائل الفعالة والملائمة لإنفاذ حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالتجارة مع مراعاة الفروق بين شتى الأنظمة القانونية القومية[١٤]".

ومن شأن هذه النصوص الواردة فى اتفاقية الجات معاملة كل ما يتعلق بالشأن العلمى والثقافى معاملة السلع التجارية الصناعية المختلفة. وبالتالى فهى تتضمن شروطا تجعل من عملية الترجمة أو الاقتباس من المؤلفات الأجنبية أو من أى شئ مماثل متعلق بالملكية الفكرية مسألة غاية فى الصعوبة وخاصة على الدول والأفراد الذين لا يستطيعون دفع المقابل المادى لشراء حقوق الاقتباس والترجمة وما شابه ذلك.

ولعل هذا يفسر لنا إحجام بعض الدول ومنها بعض الدول العربية عن التوقيع على تلك الاتفاقيات لأنها تحتاج فى هذه المرحلة بالذات من تطورها الحضارى إلى الترجمة عن ثقافات العالم وعلومها دون أى مقابل مادى مكلف(١٥).

وبالطبع فإنه سواء وقعت هذه الدول على تلك الاتفاقيات أو لم توقع فإنها ستتعرض إن عاجلا أو آجلا لتوقيع العقوبات عليها من قبل الدول أو المؤسسات أو الأفراد المالكة لتلك الحقوق الفكرية.

إن هذا الحصار الفكرى الذى فرض على معظم دول العالم باسم حماية حقوق الملكية الفكرية وتحت الشعار المادى المروج لتلك الحقوق والنظر إليها نفس النظرة إلى السلع الصناعية والتجارية المختلفة، هو حصار يشير إلى عدة دلالات: **أولها**: التأكيد على ما سبق وقلناه فيما يتعلق بالاتجاه المادى البحت للحضارة الغربية ومحاولتها حجب العلم ومشتقاته عن الآخرين رغم أنهم لم يدفعوا مقابلا ماديا للآخرين حينما نقلوا عنهم كل ما نقلوا وحينما ترجموا عنهم كل ما ترجموا وحينما استغلوا عقول أبناء الحضارات الأخرى واستنزفوها لمصلحتهم.

وثانيـــيها: أن المقصـــود مـــن هذه الإجراءات هو الحرص على بقاء الفجوة واسعة بين التقدم العلمى الغربى وبين التخلف العلمى فى شتى أنحاء العـــالم الأخـــرى. بـــل أن المقصود هو "زيادة تخلف الناس"[١٦] بزيادة هذه الفجـــوة نتيجة عدم قدرة العلماء فى هذا العالم على الاستفادة المباشرة وغير المقيدة من المنتجات الفكرية والعلمية لعلماء الشمال الغربى المتقدم.

وثالـــثها: أن مـــن شأن هذه الإجراءات التعسفية وفرض القيود على التـــبادل الفكرى والعلمى التقليل من فرص ما يدعونه حول العولمة الثقافية والعلمـــية؛ إذ تتناقض الدعوة إلى عولمة الثقافية مع تقييد حرية المترجمين والباحثيـــن ومـــن علـــى شاكلتهم فى أشكال الفنون والآداب المختلفة، تقييد حريـــتهم فى الاستفادة من إنتاج نظرائهم فى مختلف بلدان العالم. إن معاملة الإنـــتاج الثقافى والفنى والعلمى معاملة السلع التجارية هو فى اعتقادى أول مسمار قوى يدق فى نعش العولمة الثقافية التى أراد الغربيون نصب فخاخها للســـيطرة وللهيمنة على الثقافات الأخرى ومسخها ومحوها، فقاموا عبر هذه الاتفاقيات المجحفة بنقض ما سعوا إليه.

ولعل هذا يدعو كل مثقفى العالم ومفكريه خاصة من أبناء الحضارات الأخـــرى أن يعيدوا النظر فى الانخراط فى فلك الثقافة الغربية، وأن يتوقفوا عـــن الســـعى إلـــى تقلـــيدها والتبعية لها. وأن يعيدوا بناء ثقافاتهم القومية وتجديدهـــا بمـــا يتلاءم مع مقتضيات العصر الحاضر حتى يمكنهم مواجهة الثقافة الغربية التى تفرض عليهم نفسها مع دفع الثمن!!

هوامش ومراجع

"مشكلة العولمة والهوية الثقافية"

١- نقلا عن: د. مصطفى عبد الغنى: الجات والتبعية الثقافية، مركز الحضارة العربية، ١٩٩٨م، ص ٨١-٨٢.

٢- انظر معنى مصطلح الرأسمالية النفاثة Turb Kapitalismus وتداعيات انتصارها على المستوى العالمى فى:

هانس بيترمارتين وهارالد شومان: فخ العولمة - الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة: د. عدنان عباس على ومراجعة وتقديم: د. رمزى زكى، منشورات عالم المعرفة بالكويت (٢٣٨)، ١٩٩٨م، ص ٣٥.

٣- د. رمزى زكى: تقديمه للمرجع السابق ذكره، ص ٨، ٩.

٤- هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: نفس المرجع، ص٢٦.

٥- نفسه.

٦- نفسه، ص٢١.

٧- انظر: د. مصطفى النشار: سبل النجاة من فخ العولمة الاقتصادية المدمر، نشر فى كتاب "بين قرنين"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥١ وما بعدها.

٨- انظر: د. مصطفى النشار: ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٩-١٠.

٩- د. رمزى زكى، نفس المصدر السابق، ص ١٠.

١٠- انظر: اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الترجمة العربية لأحمد الشيبانى.

١١- انظـــر: ارنولد توينبى: مختصر دراسة للتاريخ، الذى أعده سومرفيل لكتاب توينـــبى "دراســـة التاريخ" ترجمة فؤاد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، عدة أجزاء ١٩٦٥ - ١٩٦٨م.

١٢- انظـــر: ألـــبرت اشفيتســـر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣م.

١٣- انظـــر مـــا كتبـــناه عن هذا الموضوع فى: الحوار المستحيل بين حضارات الشرق وإمبراطورية "الشر الأبيض"، نشر ضمن كتاب "ضد العولمة"، سبق الإشارة إليه، ص١٥٩ وما بعدها.

١٤- ملحـــق (١) من اتفاقية الجوانب المتصلة بالتجارة من حقوق الملكية الفكرية، نقلا عن: د. مصطفى عبد الغنى، نفس المرجع السابق، ص٨٣.

١٥- انظر: د. مصطفى عبد الغنى، نفس المرجح، ص٤٤.

١٦- نفسه.

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

١ – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

– صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤م.

– صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٨٨م.

– صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

٢ – نظرية المعرفة عند أرسطو:

– صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

– صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

– صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

– صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، القاهرة ٢٠٠١م.

٣ – نظرية العلم الأرسطية ــ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

– صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

– صدرت الطبعة الثانية ١٩٩٥م، عن نفس الدار.

– صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٠م.

٤ – فلاسفة أيقظوا العالم:

– صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.

– صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩٠م.

– صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

٥ – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

– صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

٦- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٢م تحت عنوان "نحو تأريخ عربى للفلسفة".

٧- مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٨- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٥م.

٩- التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالإشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر. دبى ١٩٩٥م.

١٠- التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالإشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الغرير للطباعة والنشر، دبى ١٩٩٥م.

١١- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

١٢- مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون - قراءة فى محاورتى "الجمهورية" و"القوانين":

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة ٢٠٠١م.

١٣- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٧م.

١٤- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٧م.

١٥- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول)

السابقون على السوفسطائيين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

١٦- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى)

السوفسطائيون وسقراط وأفلاطون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.

١٧- تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٩م.

١٨- الخطاب السياسى فى مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٨م.

١٩- ضد العولمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠١م.

٢٠- فى فلسفة الثقافة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م.

٢١- بين قرنين – معا إلى الألفية السابعة:

- صدرت الطبعة الأولى عن داز قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.

٢٢- رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٢م.

٢٣- أرسطو طاليس – حياته وفلسفته:

- صـــدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ٢٠٠٢م.

٢٤- ذو النون المصرى – رائد التصوف الإسلامى:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٢م.

٢٥- ما بعد العولمة – قراءة فى مستقبل التفاعل الحضارى:

- صـــدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام ٢٠٠٣م.

٢٦- على بن رضوان وفلسفته النقدية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣م.

٢٧- زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣م.

٢٨- تـــاريخ الفلســـفة اليونانية من منظور شرقى – الجزء الثالث (من أرسطو حتى ماركوس أو ريليوس)

- تحت الطبع.

٢٩- تحليل الخطاب الخطابى بين أرسطو وابن رشد:

- تحت الطبع.

فهرس المحتويات

الإهداء ٧

تصدير الطبعة الثانية ٩

تصدير الطبعة الأولى ١٥

الفصل الأول

"مدخل عام"

أولاً : المعنى الإشتقاقى للفظ الفلسفة ٣٣

ثانياً : نشأة السؤال الفلسفى فى الشرق القديم ٣٤

ثالثاً : مهام الفلسفة ووظائفها ٣٦

رابعاً: الفلسفة والواقع (الفلسفة مرآة الواقع) ٤٤

خامساً: بين الحكمة العملية والفلسفية ٤٧

سادساً: بين الفلسفة والعلم ٥٠

سابعاً: بين الفلسفة والدين ٥٥

أهم المصادر والمراجع للفصل الأول ٦١

الفصل الثاني

الفلسفة اليونانية و "المشكلة الخلقية"

تمهيد: نشأة الفلسفة اليونانية ٦٥

أولاً: السوفسطائيون وسقراط وإثارة المشكلة الخلقية ٦٧

تمهيد: ٦٧
١- بروتاجوراس يعلن "أن الإنسان معيار الأشياء جميعا" ٦٨
(أ) نسبية المعرفة عند السوفسطائيين ٦٨
(ب) الإنسان معيار الخير والشر ٦٩
٢- سقراط والرد على أراء السوفسطائيين ٧١
(أ) مكانة سقراط وحياته ٧١
(ب) فلسفته الأخلاقية ٧٥
ثانياً: أفلاطون والإتجاه نحو "المثال الأخلاقى" ٧٨
١- لمحة عن حياة أفلاطون وكتاباته ٧٨
٢- نظرية المثل ٧٩
٣- الإنسان المثالى وفضائله ٨١
٤- الدولة المثالية والمجتمع الأفضل ٨٤
(أ) ماهية الدولة المثالية ٨٤
(ب) نظرية الشيوعية فى الدولة المثالية ٨٦
(جـ) التربية فى الدولة المثالية ٨٧
٥- أنواع الحكومات الفاسدة ٨٩
ثالثاً: أرسطو ومحاولة التوفيق بين "الواقع والمثال الأخلاقى" ٩٢
١- مكانته الفكرية ولمحة عن حياته ٩٢
٢- نظريته فى التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ٩٥

٣- فلسفته الأخلاقية ٩٨

(أ) جوهر الإنسان عند أرسطو ٩٨

(ب) معنى الفضيلة وأنواعها ٩٩

٤- تساؤلات للمناقشة الإجمالية والنقد ١٠٣

أهم المصادر والمراجع للفصل الثاني ١٠٥

الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية وقضية "التوفيق بين الدين والفلسفة"

أولاً: المقصود بالفلسفة الإسلامية ١٠٩

ثانياً: عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين ١١٢

(أ) العوامل الداخلية ١١٢

(ب) العوامل الخارجية ١١٧

ثالثاً: الكندي ينفي التعارض بين الفلسفة والدين ١٢٠

تمهيد: ١٢٠

(أ) معنى الفلسفة في "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله" ١٢١

(ب) دفاع الكندي عن الفلسفة وضرورة دراستها ١٢١

رابعاً: الفارابي وصور عديدة للتوفيق بين الدين والفلسفة ١٢٤

تمهيد ١٢٤

(أ) معنى الفلسفة ودور الفيلسوف ١٢٥

(ب) التوفيق أو الجمع بين رأي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) .. ١٢٥

(جـ) فلسفته الإجتماعية والسياسية ١٢٨
١- التمييز بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة ١٢٩
٢- الحاكم الأمثل: صفاته ومؤهلاته ١٣٠
٣- مضادات المدنية الفاضلة ١٣٣
خامساً: الغزالى وموقفه من الفلسفة والفلاسفة ١٣٦
(أ) تمهيد: ابن سينا يتابع موقف الفارابى التوفيقى ١٣٦
(ب) موقف الغزالى من الفلسفة ١٣٦
(جـ) دور العقل فى الشريعة الإسلامية ١٣٩
سادساً: ابن رشد وتأكيد التوفيق بين العقل والشرع ١٤١
(أ) تمهيد: مكانة ابن رشد الفلسفية ١٤١
(ب) رده على الغزالى والمتكلمين ١٤٢
(جـ) التوفيق بين العقل والشرع ١٤٣
(د) شروط التأويل العقلى ١٤٤
أهم المصادر والمراجع للفصل الثالث ١٤٨

الفصل الرابع

الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومشكلة "المعرفة والعلم"

تمهيد: من الفكر الإسلامى إلى عصر النهضة الغربى ١٥٣
أولاً: فرنسيس بيكون وبداية التفكير العلمى الحديث ١٥٥
(أ) بيكون وكتابه "الأورجانون الجديد" ١٥٥

(ب) الجانب النقدى (نظرية الأوهام الأربعة) ١٥٦
(جـ) الجانب الإيجابى (نظرية الإستقراء العلمى) ١٦٠
(د) منهج الحذف والاستبعاد ١٦١
ثانياً: ديكارت وبداية التقدم الفلسفى الغربى الحديث ١٦٣
(أ) ديكارت وكتابه "المقال عن المنهج" ١٦٣
(ب) معنى المنهج ومبادئ التفكير العقلى المنهجى ١٦٣
(جـ) الشك من أجل اليقين ١٦٥
(د) خطوات المنهج الديكارتى ١٦٧
(هـ) فلسفة ديكارت (من الشك إلى اليقين) ١٦٩
(١) اليقين الأول (يقين وجود النفس) ١٦٩
(٢) اليقين الثانى (يقين وجود الله) ١٧٠
(٣) اليقين الثالث (يقين وجود العالم) ١٧١
ثالثاً: كانط ووضع الحدود للنظر العقلى ١٧٣
(أ) كانط وكتابه نقد العقل النظرى ١٧٣
(ب) تحليل المعرفة العلمية ١٧٥
(جـ) نقد الفلسفات السابقة وشروط الفلسفة المشروعة ١٧٨
(د) حدود الفلسفة المشروعة وكيفيتها ١٨٠
(هـ) مسلمات العقل العملى ١٨٤
رابعاً: وليم جيمس والفعل البراجماتى ١٨٦
(أ) سمات الفلسفة المعاصرة ومكانة البراجماتية ١٨٦

(ب) معنى البراجماتية ١٨٧

(جـ) نظرية الصدق عند البراجماتيين ١٨٨

(د) وليم جيمس يوسع مفهوم النفع البراجماتى ١٩٠

(هـ) مناقشة ونقد "المنهج البراجماتى" ١٩٣

أهم المصادر والمراجع للفصل الرابع ١٩٥

الفصل الخامس

الفكر العربى المعاصر وبعض مشكلاته

أولاً: الأسباب الفكرية والتاريخية لمشكلات الفكر العربى المعاصر ١٩٩

(أ) التقدم الفكرى يقود التقدم السياسى والاجتماعى فى أوروبا...... ١٩٩

(ب) الحركة الاستعمارية وصدمة العرب والمسلمين بالتقدم الغربى ٢٠٠

(جـ) تساؤلات تفرض نفسها على العقل العربى ٢٠١

ثانياً: مشكلة الأصالة والمعاصرة ٢٠٣

تمهيد: ٢٠٣

(أ) النخبة المثقفة تتلقى صدمة اللقاء الحضارى مع الغرب ٢٠٣

(ب) فرق ثلاثة وحلول ثلاثة متصارعة ٢٠٥

(١) الموقف السلفى والعودة إلى التراث الحضارى للمسلمين..... ٢٠٥

(٢) العصرانيون والدعوة إلى تبنى نموذج الحضارة الغربية ٢٠٦

(٣) التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة ٢٠٧

(جـ) التوفيقيون والدعوة إلى فلسفة عربية جديدة ٢٠٨

أهم المصادر والمراجع لمشكلة الأصالة والمعاصرة ٢١١

ثالثاً: مشكلة الحرية والمسئولية ٢١٣

تمهيد ٢١٣

(أ) معنى الحرية ٢١٣

(ب) الحرية والشعور ٢١٤

(جـ) الحرية والضرورة ٢١٥

(د) الحرية والمسئولية ٢١٧

أهم المصادر والمراجع لمشكلة الحرية ٢٢٠

رابعاً: مشكلة العلم والتكنولوجيا أو العقلية العربية بين إنتاج العلم وإستيراد التكنولوجيا ٢٢٢

تمهيد: ٢٢٢

(أ) أنتجنا العلم فى الماضى ٢٢٣

(ب) أسباب توقفنا عن إنتاج العلم منذ عصر النهضة الغربية ٢٢٥

(جـ) أسباب تخلفنا العلمى فى العصر الحاضر ٢٢٧

(١) الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ٢٢٧

(٢) الأسباب الفكرية للتخلف العلمى ٢٣٦

(د) طريق المواجهة الشاملة لأسباب التخلف العلمى والتكنولوجى .. ٢٤٢

(هـ) أسس الطريق الصحيح للإنتاج الذاتى للعلم وصناعة التكنولوجيا ٢٤٩

أهم المصادر والمراجع لمشكلة العلم والتكنولوجيا ٢٥٩

خامساً: مشكلة "العولمة" و"الهوية" الثقافية ٢٦١

أولاً: مفهوم العولمة ٢٦١

ثانياً: آليات العولمة ٢٦٤

ثالثاً: مفهوم العولمة الثقافية ٢٦٨

رابعاً: بين ثقافة العولمة واقتصاد العولمة ٢٧٢

خامساً: عوائق العولمة الثقافية ٢٧٥

الهوامش والمراجع لمشكلة العولمة ٢٨٣

كتب أخرى للمؤلف ٢٨٥

فهرس الموضوعات... ٢٨٩